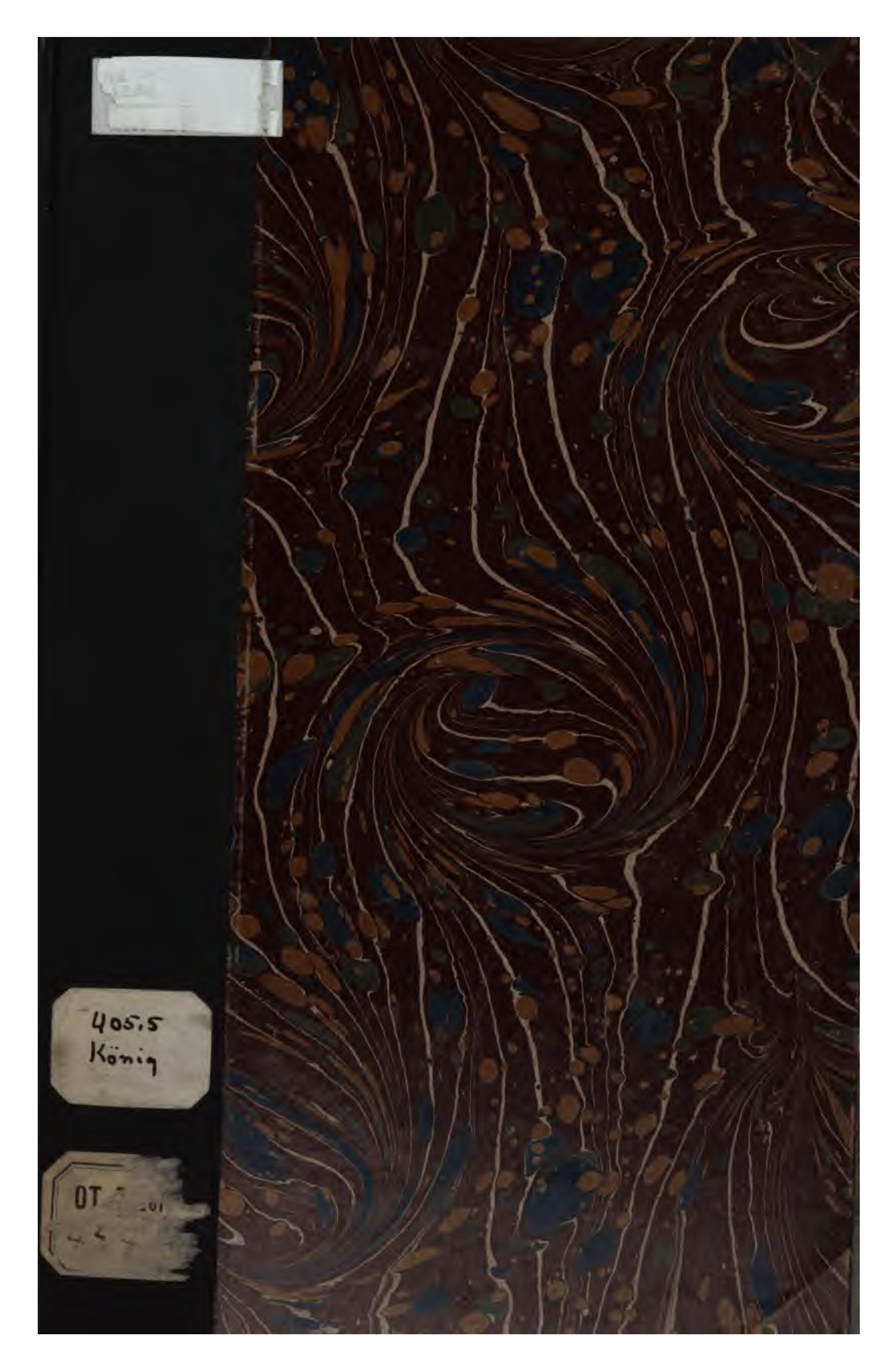
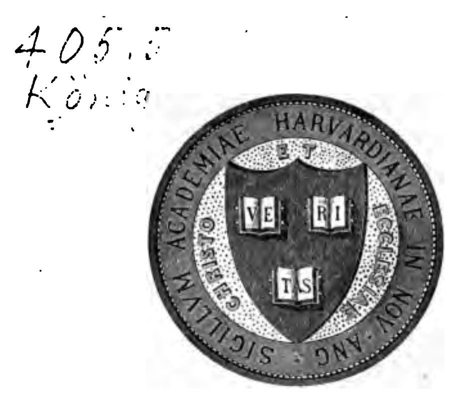
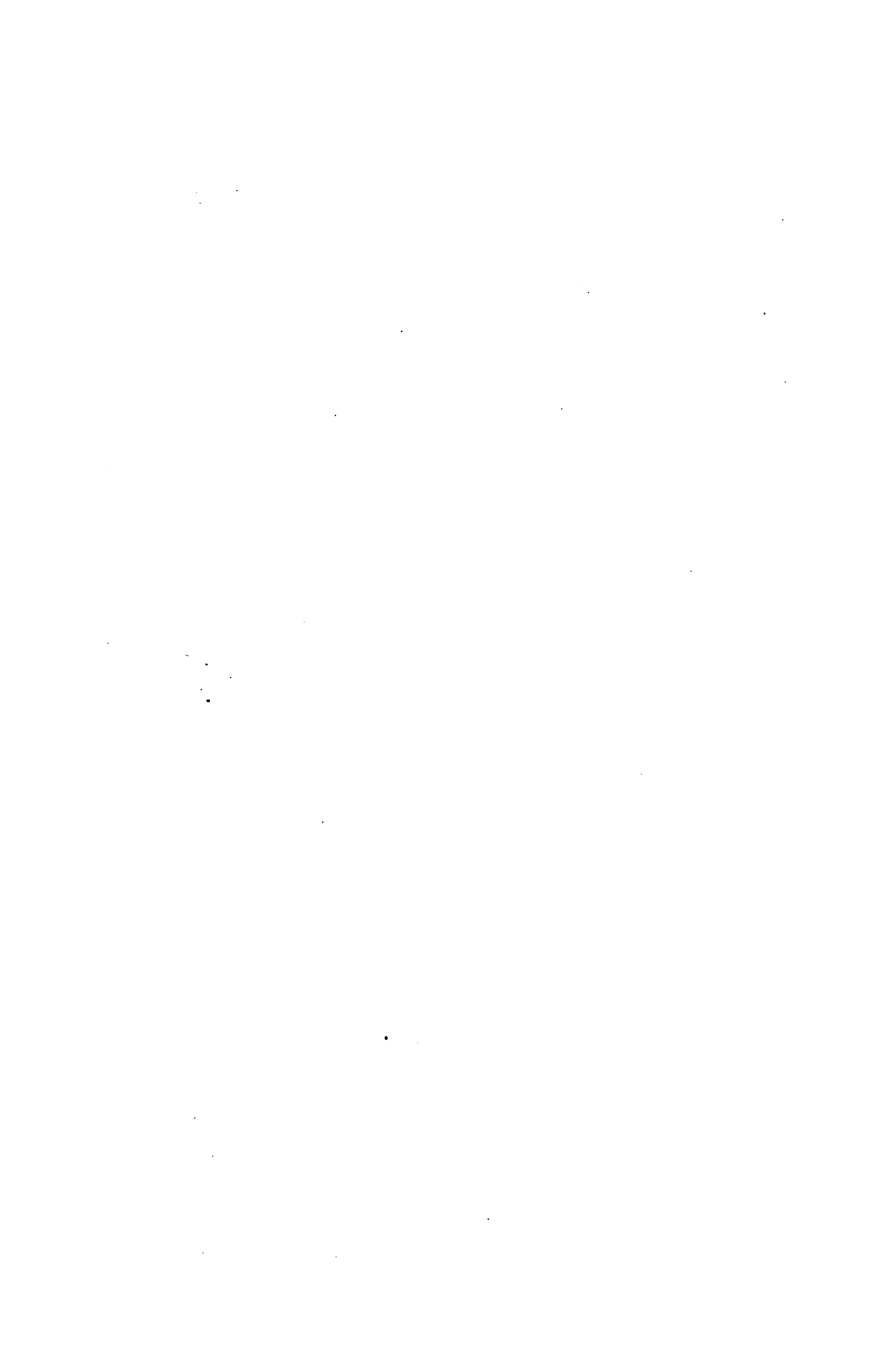

405.5
König









Prophetenideal Judentum und Christentum

Das Hauptproblem der spätisraelitischen Religionsgeschichte

erörtert

von

Eduard König

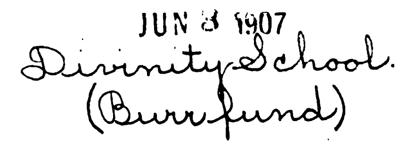
Dr. phil. u. theol., ordentlichem Professor an der Universität Bonn



Leipzig

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung

1906



Weimar. — Hof-Buchdruckerei.

Vorwort.

Meinem Schriftchen „Die Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte“, das in demselben Verlage erschienen ist, jetzt eine Fortsetzung folgen zu lassen, legt der gegenwärtige Moment der religionswissenschaftlichen Diskussion außerordentlich nahe. Denn wie mir einstmals der Zeitpunkt gekommen zu sein schien, aus den Quellen hauptsächlich die große Tatsache zu konstatieren, daß im alten Israel die Volksreligion und die Religion der führenden Geister zu unterscheiden ist und daß nicht einmal in der Majoritätsreligion des alten Israel dessen legitime Religion gefunden werden kann, so hat sich mir in den letztvergangenen Jahren immer stärker die Frage aufgedrängt, worin denn die Faktoren des maßgebenden Bildes vom Schlußstadium der israelitischen Religionsgeschichte bestehen, und wo dieses Bild seinen wahrhaft entsprechenden Reflex gefunden hat.

Welche literarischen Erscheinungen teils im Gebiete der christlichen und teils im Gebiete der jüdischen Wissenschaft neuestens mich zu dieser Fragestellung gedrängt haben, ist im folgenden selbst bei den einzelnen Punkten gezeigt worden. Hier sei nur noch an die Verhandlungen erinnert, die vor kurzem zwischen dem Rabbiner Ackermann und G. Frenssen in der Allgemeinen Zeitung des Judentums geführt worden sind. Auch sie haben mich in dem Urteil bestärkt, daß es zeitgemäß sei, die Lösung des im Titel genannten Problems, wie sie sich meinen Quellenforschungen und Erwägungen dargeboten hat, dem öffentlichen Urteile zu unterbreiten.

Indem ich dies tue, gebe ich nur noch der Hoffnung Ausdruck, daß es mir gelungen sein möge, dem Ideal objektiver Forschung nicht fern geblieben zu sein.

Bonn, d. 3. Okt. 1906.

Ed. König.



Jede Geschichtserscheinung, deren Leben Jahrtausende durchrauscht hat, gleicht einem Strom, und so steht der Geschichtsforscher auch beim Blick auf die Religionsgeschichte Israels gleichsam am Ufer einer der Hauptschlagadern, die im Leben der Menschheit pulsiert haben. Frage über Frage drängt sich beim Hinschauen auf diesen Strom des geschichtlichen Lebens auf unsere Lippen. Am meisten aber zittert unser Auge einerseits nach dem Urquell und andererseits nach der Mündung dieses Stromes. Den Anfangspunkt der Religion Israels habe ich nun bereits in mehr als einer früheren Publikation zu erforschen unternommen. Schon deswegen ist es natürlich, wenn ich jetzt die Ausgänge der israelitischen Religionsgeschichte zum Gegenstande meiner Untersuchung mache, aber dieser natürliche Drang ist auch noch durch mehrere Impulse der neuesten Geistesbewegungen verstärkt worden, wie innerhalb der folgenden Ausführungen selbst zutage treten wird.

Doch wie werden wir das Mündungsziel der Religionsgeschichte Israels am besten erforschen? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Was denn könnte sachgemäßer sein, als daß wir das Schlußstadium der israelitischen Religion zunächst

I.

im Spiegel der Äußerungen betrachten, mit denen die berufensten Vertreter dieser Religion deren Ausgänge geschildert haben? Diese kongenialsten Herolde der legitimen Religion Israels waren aber bekanntlich und unbestritten die Sprecher oder Redner Israels, die mit etwas einseitiger Betonung ihrer Zukunftsbedeutung „Propheten“ genannt zu werden pflegen, und den Worten dieser Redner können wir um so zuversichtlicher unser Ohr leihen, als die literarische Hinterlassenschaft

der religiösen Sprecher Israels anerkanntermaßen relativ am wenigsten einem Zweifel hinsichtlich ihrer Echtheit unterliegt. Männern, wie Amos, Hosea, Jesaja, Micha, Nahum, Jeremia und wie sie alle nach ihrer geschichtlichen Reihenfolge heißen, können wir durch den größten Teil ihrer Schriften nach allen Ergebnissen der Kritik — man kann dies zunächst aus meinem Schriftchen „Alttestamentliche Kritik und Offenbarungsglaube“ (1904 bei Edw. Runge) ersehen — gleichsam ins Angesicht schauen. Ihnen stehen wir wie Mann gegen Mann gegenüber.

Was also ist ihren Äußerungen über die Ausgänge der von ihnen vertretenen Religion zu entnehmen? Welches Gemälde vom ferneren Dasein und Werden der Jahvereligion tritt uns aus den Reden ihrer eigenen Organe entgegen?

Nun die Gruppe, die den Mittelpunkt in diesem Gemälde bildet, ist freilich die Szene von der einstmals geschehenen Vermählung des Ewigen (= Jahve) mit der Nation Israel, um gleichsam von dieser Volksfamilie aus das hohe Gut einer richtigen religiösen Weltanschauung und religiös orientierten Sittlichkeit zu allen Menschheitsstämmen hinauszuleiten. Die Szene dieser einstmals begründeten innigsten Verbindung des Ewigen mit der Nation Israel wird ja z. B. in diesen Worten Jeremia's gezeichnet: „Ich bin dir eingedenk der Zuneigung deiner Jugendzeit, der Liebe deines Brautstandes, dessen, daß du mir nachfolgtest in der Wüste“ (Jer 2 2). Bei dieser gleichsam bräutlichen Verbindung des Prophetengottes mit Israel sind aber, wie dessen religiöse Sprecher nicht verschweigen konnten, auch sozusagen Ehepakten abgeschlossen worden. Sie sind auch gleich in jener Rede Jeremias angedeutet. Denn es heißt ja, wer sie (die Israeliten) verzehren wollte, dem mußte das zur Schuld gereichen und über den mußte Unglück kommen (V. 3). Also die Gottheit ihrerseits wollte für das Volk, das sie zur Erreichung ihrer höchsten Kulturzwecke als „Nationen-Lichtquelle“ (Jes 42 6) mit sich verbündet hatte, schirmend eintreten. Aber dieses Volk sollte auch seinerseits sein religiöses Ideal festhalten, sollte nicht seinen herrlichen Gott mit den Idolen der andern Nationen vertauschen, nicht statt der Ewigkeitsquelle sich Zisternen graben, „die löcherig sind und kein Wasser halten“, wie es aus der ergreifenden Stelle Jer 2 10—13 in unser

aller Gedächtnis auftaucht[1]. Der Bund Gottes mit Israel, seinem religionsgeschichtlichen Organ, war also an Bedingungen geknüpft, wie die Zusagen Gottes durch die Propheten — man könnte ja freilich fast sagen: selbstverständlich — überhaupt bedingt waren. Wir lernen dies mit Jeremia in der Töpferwerkstätte (18 7—10). Dort wird ihm bei — nicht aus — dem Anschauen der Töpfertätigkeit eine sich ihm vorher mindestens aufdrängende oder vielmehr ankündigende Wahrheit bewußt, und diese lautet: In einem Moment redet Gott durch seinen Propheten gegen ein Volk und Königreich, dass er es ausrotten wolle. Wenn es sich aber von der Bosheit, gegen die Gottes Sprecher geredet hat, wieder abwendet, so wird Gott auch seinen Strafbeschluß zurücknehmen. Ebenso wird aber auch umgedreht eine prophetisch-göttliche Heilszusage rückgängig gemacht werden, falls das betreffende Volk oder überhaupt Subjekt durch Vernachlässigung der göttlich-prophetischen Direktive sich der betreffenden Zusage unwürdig macht. Welch weittragendes Grundgesetz der göttlich-prophetischen Menschheitsregierung! Nach diesem Grundgesetz der Strahlenbrechung der göttlichen Heilssonne stand also sogar die Möglichkeit ihrer völligen Verdunklung für Israel drohend am Horizont der Zukunft.

Beachten wir aber weiter auch, wie die kongenialen Vertreter der israelitischen Religion oder Gottesverbindung sich über die endgültige Art der einzelnen Bundesbedingungen und über das Ideal ihrer gegenseitigen Beziehung ausgesprochen haben!

1. Die erste von beiden Hauptgruppen der Bundesbedingungen von Gottes Seite her sind ja die Bundesforderungen. Was nun ist über deren abschließende Beschaffenheit von den geistesmächtigen Herolden der wahren Religion Israels ausgesagt worden?

---

[1]) Das häufige Abirren eines Teils des israelitischen Volkes von seinem religiös-prophetischen Ideal läßt sich übrigens nicht so erklären, wie J. Fromer, das Wesen des Judentums (1905), S. 71 meint: „Da nur die Ethik herrschen sollte, hatten sie einen Kampf gegen die ästhetischen und logischen Anschauungsweisen aufzunehmen, die den Menschen eigen sind". Der Hauptanlaß jenes vielfachen Abirrens lag vielmehr darin, daß die wahre Religion Israels nicht das Produkt seines Volksgenius war (vgl. den Beweis in meinem Schriftchen „Moderne Anschauungen über den Ursprung der isr. Rel." 1906, S. 20 etc.).

Sie tragen in erster Linie religiös-sittlichen Charakter. Das Gebot der Religiosität, der Pietät und der darin wurzelnden Moralität steht nach den prophetischen Wächtern der israelitischen Religion immerdar im Vordergrund der Gottesforderungen. Diese große Wahrheit, die ja allerdings schon aus dem Aufbau des Dekalogs, aus den Worten „Werdet ihr nun meiner Stimme gehorchen usw." oder „Gehorsam ist besser, denn Opfer" usw. (Exod 19 5 f.; 1. Sam 15 23 etc.) herauserschallt, ist mit unausweichlichem Nachdruck von Jeremia in den folgenden Sätzen ausgesprochen worden: „Nicht habe ich mit euren Vätern — nämlich mit der Gesamtgemeinde am Sinai — geredet und nicht ihnen befohlen betreffs Brandopfer und Schlachtopfer, sondern dieses Wort habe ich ihnen befohlen: Hört auf meine Stimme und befolgt die ganze Direktive, die ich euch gebieten werde"[1]. Wie diese gewaltige Sentenz nach rückwärts in der Geistesgeschichte Israels keineswegs isoliert dasteht, so bildet sie auch bei den auf Jeremia folgenden Propheten einen maßgebenden Grundton ihrer Verkündigung über die Bundesforderungen.

Denn mehr, als eine Bedeutung zweiten Grades, wollte auch Hesekiel den Kultusordnungen nicht beilegen. Denn wie scharf hat er doch an seinen Zeitgenossen die Verletzungen der wahren Religiosität und alle Arten der Unmoralität getadelt! Wie sehr war ihm doch auch für die Zukunft die Ersetzung des gefühllosen und schwerfälligen Herzens durch ein empfindsames und gewilliges Herz, also die innerliche Erneuerung die Hauptsache (36 25—27)! Wie sehr lag auch ihm die Anfachung des patriotischen Gemeinsinnes und die Verhütung alles Treubruches auf der Seele (37 15 ff.; 17 13 ff.)! Was sodann betonte er bei der Besprechung der Kultusdiener mehr, als den Bundesbruch der vergangenen Generationen (44 7)? Mitten zwischen den Kultusvorschriften schaltet er eine ernste Mahnung ein, die Volksvergewaltigung und andere soziale Rechtsverletzungen früherer Zeiten künftighin zu unterlassen (45 9—15), und darauf kommt er in 46 18 noch einmal zurück. Auch die Sorge für eine wohlwollende Behandlung der Fremden bewegt ihn (47 22 f.).

[1]) Man kann hierüber meine Abhandlung „Der Jeremiaspruch 7 21—23 usw." in den Theol. Studien und Kritiken (1906), S. 327—393 vergleichen.

Auch für Hesekiel bildete demnach der Kultus keineswegs das einzige oder gewöhnliche Mittel, die Gottesbeziehung zu betätigen. Aber dieser Gottessprecher beteiligte sich allerdings an der Ausgestaltung des Kultus, dieses hinzutretenden Mittels der Pietätserweisung, denn diese Beteiligung des Propheten war durch den Gang der Gottesreichsgeschichte veranlaßt worden. Gegenüber der gewaltigen religiösen Abirrung Israels, die sogar dessen Exilierung herausforderte, um die Gerechtigkeit als Grundgesetz der Weltgeschichte aufrecht zu erhalten, hat der Gang der göttlich-prophetischen Leitung Israels auch zu dem Mittel gegriffen, das Volk durch eine ausgebildete Gottesdienstordnung beständig vor Wiederholung seiner Untreue zu warnen.

Aus diesem im Tatsachengang der Geistesgeschichte Israels begründeten Gesichtspunkt wird es auch verständlich, daß die mit Hesekiel gleichzeitigen und noch nach ihm auftretenden Propheten die gleiche negativ-positive Stellung zum Kultus einnehmen. Deshalb also hören wir z. B. von dem im babylonischen Exil wirkenden Deuterojesaja die Feier des Sabbats loben (56 2), obgleich er mehr und glühendere Worte darauf verwendet, die Tugend der Barmherzigkeit zu empfehlen. Wir kennen alle die Worte „Brich dem Hungrigen dein Brod usw., alsdann wird dein Licht hervorbrechen wie die Morgenröte usw.“ (58 7 f.). Deshalb riefen auch Haggai und Sacharja zum Tempelbau auf, obgleich es doch Haggai am Herzen lag, den Blick der Zeitgenossen von der Unreinigkeit des Aases vielmehr auf die Unreinigkeit des Volkes hinzulenken (2 14 f.), und obgleich Sacharja vor der Unbußfertigkeit warnte (1 4 f.) und anstatt des Fastens vielmehr Gerechtigkeit in der Rechtsübung, Friedfertigkeit im Verkehr, Arglosigkeit gegenüber dem Nächsten empfahl (7 7—8 16 f.). Deshalb konnte endlich auch Maleachi (3 4) daran erinnern, daß das Opfergeschenk Juda's und speziell Jerusalems in den Tagen des grauen Altertums Gott angenehm gewesen sei, wobei er — wegen einiger hebräischer Ausdrücke — an Davids Opfer nach jener Pestilenz (2 Sa 24 25) gedacht haben kann, weil dieses ausdrücklich als erfolgreiches Mittel der Gottesversöhnung erwähnt ist. Auf jeden Fall ist Maleachi mit seinem schneidigen Protest gegen Heuchelei, Pessimismus und alle Unsittlichkeit (1 6 ff.; 2 17 etc.) völlig vor der Anklage geschützt, daß er die religiös-moralischen Grundprinzipien der Bundes-

verpflichtung des Jahvevolkes habe in den Hintergrund drängen wollen. Ja, das Licht jener großen Wahrheit, das aus der vorhin zitierten Sentenz von Jer 7 22 f. einer Brandfackel gleich emporlodert und in den darauffolgenden Prophetenbüchern seine strahlenden Reflexe findet, blinkt auch aus mancher Zeile der Dichter und Weisen Israels uns pfaderhellend und wärmend entgegen: Mit der ergreifenden Frage „Ewiger, wer darf in deinem Zelte Gast sein, wer auf deinem heiligen Berge wohnen?“ und mit der ernsten Antwort „Wer unbescholten wandelt und Gerechtigkeit übt und in seinem Herzen Getreues redet usw.“ (Ps 15 1 ff.) beginnt die Reihe dieser Lichtpunkte, und sie setzt sich in 24 1—6 40 7 50 7—15 51 18 f. 69 31 f. Spr 21 3 fort.

Außerdem hatten die Propheten in Bezug auf das *Gesetz* noch eine andere Aufgabe zu leisten. Sie hing aber damit, daß sie die religiös-moralischen Prinzipien und *deren* Erfüllung als die *Hauptsache* am Gesetz und seiner Beobachtung betonten, zusammen. Die Propheten hatten *das Gesetz auch überhaupt zu verfeinern, zu vergeistigen* und damit das sittliche *Niveau* der Gottesreichsbürger zu *erhöhen* — oder in ihnen das Bewußtsein eines Mangels an vollkommener Gesetzeserfüllung und infolgedessen die Sehnsucht nach einem andern Wege zum Gottesfrieden zu erwecken.

Zwar fehlt es schon in der legislativen Grundlegung des Bundes zwischen Gott und Israel nicht an Worten, die auf das Zuvorkommen des göttlichen Erbarmens und auf dessen tausendfältigen Überschwang gegenüber dem menschlichen Tun hinweisen (Exod 19 4 20 2. 6 34 6 f.), aber die Nachfolger des Propheten Mose hatten auf die Befestigung dieser Erkenntnis noch weiter hinzuwirken. Sie *hatten* nach Deut 18 15—18 die *Aufgabe*, die Vermehrung des Grundgesetzes, vor deren Anhören das Volk am Sinai sich gescheut hatte, hinzuzufügen. So haben denn die Gottessprecher in Israel — auch abgesehen von ihrer schon erwähnten Betonung der Präponderanz von Religiosität und Moralität gegenüber dem Zeremoniendienst — noch manche Sentenz zur *Vergeistigung* des Gesetzes ausgesprochen. Zwar in dem Protest gegen das Volkssprichwort „Die Väter haben Herlinge gegessen, und den Kindern sind die Zähne davon stumpf geworden“ (Jer 31 29 u. Hes 18 1) haben sie nach meinem Urteil nur den richtigen Sinn von jenen Worten im Dekalog

über die Vergeltung bis in die dritte und vierte Generation geschützt, und das, was man über Individualisierung der israelitischen Religion durch Jeremia und Hesekiel neuerdings zu sagen pflegt (z. B. bei Guthe, S. 241f. 275f.; Marti, Die Religion des AT usw. 1906, S. 60 oder Bäck, Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums 1901, S. 17), ist schon in meinen „Hauptproblemen der altisraelitischen Religionsgeschichte", S. 99f. als nur sehr relativ wahr erwiesen worden. Aber schon so hochgreifende Mahnungen und Vorsätze, wie „Auf, laßt uns wandeln im Lichte des Ewigen!" (Jes 2 5) oder die allgemeine Sentenz „Ihr zerschlagt die Person der Elenden" (3 15) oder die gegen die „Hochmutsaugen" (5 15) und gegen den Illusionismus „Wehe denen, die nur bei sich selbst weise sind und halten sich selbst für klug" (5 21) oder „Dieses Volk nahet sich zu mir mit seinen Lippen, aber ihr Herz ist ferne von mir" (29 13), schließen eine Verinnerlichung des Gesetzesinhaltes und folglich der Gesetzeserfüllung in sich. Noch direkter liegt dies in Sätzen, wie „Zerreißet eure Herzen und nicht eure Kleider!" (Joel 2 13), oder in den Worten „Der Verschnittene soll nicht sagen: siehe, ich bin ein dürrer Baum" (Jes 56 3) oder „Das ist ein Fasten, das ich erwähle: Laß los, welche du mit Unrecht gebunden hast usw.!" (58 6ff.; Sach 7 5—10). Solche Verfeinerung des Gesetzes prägt sich ja z. B. auch darin aus, daß vom Haupthelden des Hiobgedichts ausgesagt wird, er habe sich ein Gewissen daraus gemacht, wenn er ein junges Mädchen mit begehrlichen Blicken angesehen hätte (31 1) usw. Freilich je höher von den Nachfolgern des Gesetzgebers Mose die Höhenmarke des religiös-sittlichen Sollens gesteckt wurde, desto mehr mußte auch die Einsicht in das Zurückbleiben der Menschen hinter dem vollkommenen Ziele wachsen und die Zartheit des sittlichen Bewußtseins sich ausbilden. — Also der so häufige Hinweis auf die mit Le 18 5 parallel gehenden Worte „Bei der Herausführung aus Ägypten gab ich ihnen meine Gebote und lehrte sie meine Rechte, durch welche lebt der Mensch, der sie hält" (Hes 20 11) ist nur die eine Seite der Betrachtung[1]. Man muß auch auf folgendes hinweisen: Nicht

[1]) Übrigens ist auch zu bedenken, was Guthe, Geschichte Israels, § 82 bemerkt: „Die Schranken, die der Wirkung dieses Kultus gezogen sind, dürfen nicht übersehen werden. Erstens betrifft er nur solche Fälle, in denen

nur aus der jahvistischen Quelle des Pentateuchs erschallt das Bekenntnis „Das Gebilde des Herzens des Menschen ist böse von seiner Jugend auf“ (Gen 8 21), sondern auch im Psalter hören wir: „Da ist keiner, der Gutes tue, auch nicht einer“ (14 3), und im Hiobgedicht: „Wer will einen Reinen finden bei denen, da keiner rein ist“ (14 4), und ergreifend ist der mit dieser prophetischen Gesetzes- und Gewissensausbildung zusammenklingende Aufschrei „Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu dir usw. So du willst, Herr, Sünde zurechnen, Herr, wer wird bestehen? Denn bei dir ist die Vergebung, daß man dich fürchte usw.“ (Ps. 130 1ff. etc.)[1].

2. Die zweite von den beiden Hauptgruppen der Bundesbedingungen von Gottes Seite her wird sodann von den Bundesverheißungen gebildet. Wie also ist deren Schlußgestaltung von den berufensten Vertretern der legitimen Religion Israels gezeichnet worden? Denn auch die Weissagung hat in Israels Schrifttum eine Geschichte durchlaufen, wie es ja Gott nicht gefallen hat, durch einen einzigen Propheten seinen ganzen Plan enthüllen zu lassen, und die Hauptspuren dieser Geschichte der alttestamentlichen Verheißung können in folgenden Strichen nachgezeichnet werden:

a) Die Propheten hatten je länger desto mehr zu enthüllen, daß der Plan des ewigen Gottes dahin zielte, ein geistiges Reich der wahren Religion aufzurichten. Politische Ereignisse und prophetische Reden wirkten zusammen, um das Prinzip festzustellen, daß das nach dem menschheitserzieherischen Heilsplan zu begründende spezielle Gottesreich schließlich von dem

---

aus Irrtum, Unkenntnis oder Versehen gesündigt worden ist. Vorsätzliche Übertretungen sollen mit Ausrottung bestraft werden. Zweitens dienen die vorgeschriebenen Opfer nicht dazu, Vergebung für Vergehen gegen die Moral .... zu bewirken“. Auch bei dem Schuldopfer, das in Nu 5 5—10 angeordnet ist, handelt es sich um eine materielle Verschuldung. Dies ergibt sich aus den Worten „Sie sollen ihre Schuld sühnen mit der Hauptsumme und dazu noch den fünften Teil dazu tun und dem geben, an dem sie sich verschuldet haben“. Auch Hesekiel weist auf eine außergewöhnliche Sühnung durch Wassersprengung hin (36 25).

[1]) Dies alles ist, wie von so vielen anderen, auch von E. Bittlinger in seinem Buche „Die Materialisierung religiöser Vorstellungen“ (1905) übersehen worden, wenn er S. 57 sagt, das Gesetz sei im Sinne des Alten Testaments durchaus nicht unerfüllbar. Eine weitere Beurteilung seines Buches habe ich im Theol. Literaturblatt (1906), Sp. 145 ff. gegeben.

einzelnen Lande und von der irdisch-politischen Sphäre überhaupt getrennt werden muß. Es war zu Jesajas Zeit, daß dieses Prinzip durch die prophetische Rede in das volle Licht des geschichtlichen Tages gerückt wurde. Denn Jesaja hatte die leuchtende Direktive zu verkündigen „Durch Zurückwendung und Ruhehalten solltet ihr gerettet werden, im Stillehalten und Vertrauen sollte eure Heldenhaftigkeit bestehen“ (30 15). Also im Verzicht auf das Rivalisieren mit den Weltmächten — folglich in der ausschließlichen Pflege der religiös-sittlichen Interessen — sollte die höchste Aufgabe der Gottesreichsbürger bestehen, wie auch der nach meiner literargeschichtlichen Ansicht[1] gleichzeitig wirkende Sprecher von Sach 9—11 die Beseitigung der Kriegswagen und Kriegsrosse und Streitbogen als einen Punkt im göttlichen Reichsprogramme bezeichnet hat (9 10). Die Tatsachenunterweisung über den Charakter des Gottesreiches setzte sich fort, als der Thron der davidischen Familie im babylonischen Exil dahinsank und nach der Rückkehr des Jahvevolkes nicht wieder aufgerichtet wurde. Auch hat der Prophet Maleachi ohne eine Miene des politischen Widerstrebens von dem persischen Statthalter Israels gesprochen (1 8).

b) Der Propheten Augen wurden in derselben Zeit mehr und mehr dafür geöffnet, die übermenschliche Ausrüstung des Königs des göttlichen Gnadenreiches zu erschauen. Kein Zweifel, die Erwähnung der davidischen Familie als des Ausgangspunktes des zukünftigen Beherrschers dieses Reiches ist in den späteren Propheten etwas in den Hintergrund getreten (man vergleiche Jes 55 3—5 und Sach 6 11—13), und sie fehlt in Maleachis Buch ganz und gar. Indes jemehr der Glanz der davidischen Herkunft des Gesalbten verblich — wird er doch nach Jes 11 1 nicht aus dem Wipfel, sondern aus der Wurzel des davidischen Stammbaumes und nach Mi 5 1 nicht in der Residenz, sondern in dem Heimatsstädtchen Davids geboren —, umsomehr wurde die göttliche Seite seiner Begabung beleuchtet (Jes 7 14 9 6f. 11 2) und seine Gemeinschaft mit Gott angedeutet (Sach 12 10; Ma 3 1).

c) Zu gleicher Zeit wurde auch das Bild vom Amt und Werk des Vermittlers der Vollendungsperiode des Gottesreiches

---

[1]) Begründet in meiner „Einleitung ins AT“, S. 364—371.

voller enthüllt. Oder ist der, welchem früher die Titel eines Helden (Num 24 17) oder eines mosegleichen Propheten (Dt 18 15) oder eines Königs (2. Sam 7 11—16 etc.) zugeschrieben wurden, in den späteren Perioden nicht auch mit der Priesterwürde in Zusammenhang gebracht (Ps 110 4; Sach 6 13)? Haben die Propheten ferner nicht je länger desto deutlicher auf das Leiden des zukünftigen Erretters hingedeutet? Nun, in Jes 11 1 und Mi 5 1 ist zunächst wenigstens dies ausgesagt, daß der vollkommene Sproß der davidischen Familie ein Teilnehmer an den Katastrophen sein soll, die über diese Dynastie verhängt werden mußten. Sodann in Sach 9 9 wird der zukünftige König Zions als ein solcher charakterisiert, der demütig auf dem Reittier des Friedens seinen Einzug halten wird. Wie ferner die Worte „Wenn eure Sünde auch blutrot ist, soll sie doch weiß werden wie Schnee, und wenn sie auch karmesinfarben ist, soll sie doch wie Wolle (weiß) werden“ (Jes 1 18) in wunderbar übergreifender Weise auf die sündenvergebende Barmherzigkeit Gottes hinwiesen, so erblicken wir in Jes 53 2ff. ein rührendes Bild von dem Dulder, der für die Sündenschuld anderer sich ohne Klage zur Schlachtbank führen läßt, — wie übrigens auch sonst dem altisraelitischen Schrifttum keineswegs die Idee fremd ist, daß ein Teil der Glieder eines Menschenkreises für den andern eintreten kann. Oder hätten nicht fünfzig oder sogar zehn „Gerechte“ das Verderben von Sodom und Gomorrha usw. abwenden können (Gen 18 23—33)? Wurde nicht Lot um Abrahams willen verschont (19 29)? Wurde nicht um Davids willen das Verhängnis hinausgeschoben, das über seine gottlosen Nachkommen oder Jerusalem hätte hereinbrechen sollen (1. Kg 11 13. 32. 34. 36; 2. Kg 19 34 20 6; Ps 89 4)? Diese Idee der Möglichkeit einer Stellvertretung wird auch durch Jer 7 16 11 14 14 11 15 1; Hes 14 14—20; Hi 42 8 bestätigt. Denn wenn jene Möglichkeit nicht bestanden hätte, könnte nicht ein Ausnahmefall darin gesehen werden, wenn einmal das fürbittende Eintreten nicht gelten sollte. Eine solche rettende Fürbitte ist übrigens auch im Buch Henoch 89 76 erwähnt.

d) Der letzte Akkord in der erhabenen Symphonie, die in den altisraelitischen Ankündigungen über Gottes Gnadenreich an unser Ohr rauscht, ertönt in den immer mächtiger anschwellenden Rufen, daß schließlich alle Glieder der

Menschheit zu den Bürgern dieses Reiches gehören sollen. Diese Verheißung war allerdings schon in früheren Stimmen als Gegenton zum prinzipiellen Monotheismus der israelitischen Religion hinzugetreten (vgl. Gen 3 15 12 3 b etc.), und diese Verheißung ist in dem späteren Lauf der Zeiten nicht verstummt. Man höre nur die Rufe derer, die zu dem über alle Götterkulte triumphierenden Berg Jahves hinaufwallen (Jes 2 2—4; Mi 4 1—3) oder die Worte von Israels Bestimmung zur „Nationen-Lichtquelle“ (Jes 42 6 und 49 6) usw. bis Sach 8 23! Aber nie ist dieses Moment der Verheißung mit mehr Klarheit ausgesprochen worden, als in des Ewigen Worten: „Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang soll mein Name herrlich werden unter den Nationen“ (Ma 1 11).

Indem Gott so auch die Verheißung eine Geschichte durchlaufen ließ, verfolgte er den Zweck, den menschlichen Geist von Stufe zu Stufe zu erheben. So sollte der Mensch schließlich auf seine wahren Bedürfnisse, d. h. Erlösung von Sündenschuld und Loskettung von Sündenknechtschaft, hingelenkt und bereit gemacht werden, ein geistiges Gottesreich anzuerkennen, in welchem der Königsthron eine Schlachtbank wäre, und welches sein Bürgerrecht allen bußfertigen Menschenherzen, d. h. allen den Seelen anböte, die ihren Abstand von dem gottgewollten — in ihrer Anlage und den geschichtlichen Führungen angezeigten — Zielpunkte anzuerkennen geneigt sind. Eben dies aber ruft in uns die Frage nach den von menschlicher Seite her zu erfüllenden Bundesbedingungen wach.

3. Die von den Menschen zu erwartenden Bundesleistungen können am richtigsten in die drei Worte „*Glaube*, *Gehorsam* (oder Liebe) und *Hoffnung*“ zusammengefaßt werden.

Glaube oder vertrauensvolle Annahme war die Grundleistung, die nicht bloß selbstverständlich, weil in psychologisch notwendiger Weise, der göttlichen Manifestation, dem Hervortreten der Geistessphäre aus dem für gewöhnlich verschlossenen Welthintergrunde, entsprach, sondern die auch ausdrücklich als religiöse Vorbedingung für das Erlangen des göttlichen Wohlgefallens, oder als Grundquell der im Daseinskampfe siegreichen Kraft bezeichnet wird. Denn man kennt zunächst aus der patriarchalischen Stufe der Religionsgeschichte Israels her jene rührende Szene, wo aus dem flimmernden Sternendom heraus zu

Abrahams Seele sich die Kunde schwang, daß dem gegenteiligen Anschein zum Trotz doch dem Sternenheer vergleichbar die Schar seiner Nachkommen werden solle, und wo Abraham der geheimnisvollen Kunde glaubte, und sein Gott ihm dies als Angeld der vollen Gerechtigkeit anstatt der ganzen Summe ins Lebenskonto setzte (Gen 15 6). Lebhaft hallt ferner in jedem Leser des Jesajabuches die dem süffisanten Könige Ahas gegenüber gesprochene Sentenz nach, die Luther in das treffend nachahmende Gewand „Gläubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht“ gekleidet hat (7 9), und beruhigend strömt in jedes Lesers Herz der Gegensatz dazu, nämlich „Wer glaubt, der wird nicht zu der rasch dahingerafften Beute gehören“ (28 16). Gegenüber dem Chaldäer aber, der seine weltgeschichtliche Mission seiner eigenen Initiative zu verdanken wähnte, stellte der Gottessprecher Habakuk als Grundnorm des Menschenschicksals dies fest: „Der Gerechte wird in und durch seinen Glauben leben“ (2 4), d. h. er wird aus dem gläubigen Festhalten an Gott, das schon die unterste Quelle seiner — vor Gott geltenden — Gerechtigkeit ist, auch das — wahre, volle — Leben schöpfen[1].

Braucht aber ferner vom Gehorsam als einer menschlichen Bundesleistung erst noch ausführlich gesprochen zu werden? Nein, kaum braucht an einen Satz wie diesen „Werdet ihr nun meiner Stimme gehorchen und meinen Bund halten, so sollt ihr mein Eigentum sein usw.“ (Ex 19 5 f.) erinnert zu werden, und nur dies ist nicht zu vergessen, daß der menschliche Gehorsam im Hinblick auf die ungezählten Beweise des Wohlwollens und der Liebe Gottes (Hos 11 1 etc.) gerechterweise und unwillkürlich sich in Liebe, diese gemeinsame Pflegetochter der Willens- und der Gefühlssphäre, wandelte (Deut 6 5 etc.).

In Bezug auf die Verheißung aber, deren strahlender Glanz das vom Dunkel der Gegenwart oft getrübte Auge erhellte und deren erquickende Wärme manchem schuldgedrückten Gemüte Heilung zufächelte, hatten die Gottesverbündeten die ausharrende Treue der Hoffnung zu leisten. Das also gab die richtige

---

[1]) Wesentlich ebenso wird Hab 2 4c auch von Marti im Handkommentar (1904), S. 337 gedeutet, und diese Auffassung wird gegenüber den Auslegungen Duhms (Das Buch Hab. 1906, S. 47) „Ehrlich währt am längsten“ oder „Der Fromme bleibt oben auf wegen seiner Treue gegen die Religion“ im Rechte bleiben.

Seelenverfassung eines Loyalen — *chasîd*, wie es so oft heißt — oder frommen Verehrers des ewigen Gottes, wenn Glaube, Gehorsam oder Liebe und Hoffnung sich bei ihm im Gleichgewicht befanden.

4. Endlich fehlt es in den Reden der direktesten Vertreter der israelitischen Religion auch nicht an Äußerungen, in denen das Ideal des gegenseitigen Verhältnisses der göttlichen und der menschlichen Bundesleistungen gezeichnet und ihre Krönung vollzogen wird.

Es gibt ja eine göttlich-prophetische Gedankenreihe, wonach erstens Sühnung aller religiös-sittlichen Schuld als die unterste Grundlage einer neuen vollkommeneren Gottes- und Menschenverbindung angekündigt wird. Diese Sühnung ist die grundlegende Gottesleistung nach Jer 31 31—34, dessen Gedankenkomplex aus dem abschließenden Begründungssatz „Denn ich will ihnen ihre Missetat vergeben und ihrer Sünde nicht mehr gedenken“ (V. 34^{b}) wie aus seiner tiefsten Wurzel herauswächst. Niederstampfung aller menschlichen Rebellion gegen Gott beschafft auch nach Mi 7 19 den Grund, worauf die Pfeiler der endgültigen Harmonie zwischen Himmel und Erde sich erheben. Sieh da den kundigen Seelenarzt! Er weiß, was er zur wahren Gesundung des menschlichen Inneren tun kann. Das aber ist das zweite Moment an dem Ideal der Gottesleistung, das von den Propheten uns vor Augen gestellt wird: die in der Schuldsühnung sich betätigende Gottesliebe wird eine den Menschen wurzelhaft innerlich umschaffende und neue Triebkräfte in ihm entbindende Wirkung ausüben: das gleichsam steinerne, also entartete Menschenherz, das unempfindliche und schwer bewegliche Menschengemüt wird wieder durch ein fleischernes Menschenherz ersetzt (Jer 24 7; Hes 11 19 36 26), soll also zartfühlend und lebhaft strebend oder gewillig gemacht werden. Zugleich soll — und dies ist das dritte Moment — das Menschenherz in jenem künftigen Vollendungszustand des Gottesreiches zwar keineswegs zum Ausgangspunkte der Bundesbedingungen, sondern — wie es ausdrücklich heißt „ich gebe mein Gesetz in ihr Inneres und auf ihr Herz werde ich es schreiben“ (Jer 31 33) — das Menschenherz soll nur als gottgewählter Aufbewahrungsort der gottgesetzten Bundesbedingungen gelten. Aber es soll für diese doch nicht nur ein tiefinnerer

Aufbewahrungsort gewählt werden, so daß die Mahnung des Spruchdichters „Schreib es auf die Tafel deines Herzens!“ (Spr 3 8) erfüllt werde, und der Gottesanspruch künftighin so fest im Bewußtsein sitze, wie die Sünde der Judäer auf der Tafel ihres Herzens eingeackert war (Jer 17 1), nein, der in Aussicht genommene tiefinnere Aufbewahrungsort der gottgesetzten Bundesbedingungen wird doch auch dasselbe Herz sein, von dem im Zusammenhang der Prophetenrede gesagt wird, daß es durch die Schulderlassung wie von einem Alpdruck befreit, gleichsam wieder spannkräftig pulsierend, stark apperzeptionsfähig und leicht reagierend gemacht werden soll.

Zusammenfassend kann man also sagen: In der Vollendungszeit der zwischen Gott und Israel bestehenden Beziehung sollen die Bundesbedingungen innerlich erfaßt und in einer durch Schulderlaß zur Dankbarkeit aufgerüttelten Seele erfüllt werden. Auf diesem also von Gottes Gnadensonnenschein durchwärmten Boden wird die Anerkennung Gottes als schöne Frucht der Dankbarkeit emporsprossen.

Das also ist das von der Prophetie gezeichnete Ideal des gegenseitigen Verhältnisses der göttlichen und menschlichen Bundesleistungen: die Gottheit, die den Bund anbietet und natürlich die Forderung ihrer Anerkennung stellt, pflanzt auch die Wurzel, woraus die Triebkräfte zur bereitwilligen Leistung dieser Anerkennung hervorwachsen! Eine gottgewirkte Reinigung von allem religiös-sittlichen Schmutz ist ja auch nach der großen Stelle Hes 36 25—27 der Jungbrunnen, woraus ein neues Herz mit einem neuen Kräftestrom hervortaucht. Niederstampfung aller menschlichen Rebellion gegen Gott schafft ja auch nach Mi 7 19 das Fundament, worauf die Pfeiler des endgültigen Friedensbogens zwischen Himmel und Erde eingesenkt werden. Die göttliche Barmherzigkeit also ist es nach dem altisraelitischen Prophetismus, die als erhabene Siegerin am Ziele der Geschichtswege stehen wird.

Das demnach war das Bild vom Schlußstadium des geschichtlichen Ganges der Abrahamsreligion, das von deren berufensten Vertretern entworfen ward. Dieses Bild läßt sich nicht gut noch mehr vereinfachen, ohne daß es in Gefahr gerät, verstümmelt oder verwischt zu werden. Aber wenn einige Grundlinien aus diesem Bilde noch einmal kräftiger markiert

werden dürfen, so sind es diese: erstens Präponderanz der religiös-sittlichen Gottesforderungen vor dem Zeremonialgesetz; zweitens steigende Klarheit über den geistlichen Charakter des speziellen Gottesreiches und der grundlegenden Leistung seines vollkommenen Beherrschers; drittens immer stärkere Betonung der seelischen Leistungen der Gottesreichsbürger und viertens ein überaus preiswürdiges Zusammenwirken des göttlichen Faktors im Reichsbestand mit dem menschlichen Faktor zur verjüngenden Kräftigung des letzteren. Übrigens aber ist wegen der soeben erörterten Aussprache Jeremias über den neuen Bund auch vom Standpunkt der Israeliten selbst von einer alt- und einer neutestamentlichen Phase der Religion Israels zu sprechen.

Doch mögen wir auf die soeben wieder unterstrichenen Grundzüge des Gesamtgemäldes von der Zukunft der alttestamentlichen Religion oder auf das vorher (S. 3ff.) entworfene Gesamtgemälde selbst zurückblicken, das Endurteil kann nur so lauten: Auch die Ausgänge der altisraelitischen Religion können, wie ihre Anfänge (vgl. darüber mein Schriftchen „Der Ursprung usw.“), nicht anders als organische genannt werden: Die Betonung des Gesetzes, auch die Anteilnahme Hesekiels und anderer späterer Propheten an der Einschärfung von Kultusordnungen (s. o. S. 4f.), hatten einen heiligenden Zweck, und die Prophetie verstummte und durfte verstummen, als ein solches Charakterbild der prophetischen Religion entfaltet worden war, nach welchem sie negativ und positiv — wahrhaft menschenwürdiges Heilsverlangen weckend und solches Heilsverlangen stillend — eine direkte Führerin zur Begründung der in diesem Charakterbild selbst mit angedeuteten Vollkommenheitsepoche der alttestamentlichen Religion zu sein vermochte. Diese hat sich demnach in ihrer eigensten inneren Entwickelung und nach dem Zeugnisse ihrer nächstberufenen Herolde als die „Religion der Hoffnung“ charakterisiert, wie sie neuerdings mit Recht auch z. B. von Wernle in seinem Werke „Die Ursprünge unserer Religion“ (2. Aufl. 1904 S. 5) genannt worden ist.

Die prophetischen Organe der israelitischen Religion schlossen mit Maleachi ihren Mund. Denn zur Zeit der Makkabäer war man sich bewußt, auf einen „glaubwürdigen Propheten“ warten zu müssen (1 Mak 4 46 9 27 14 41: Simon wurde zum Fürsten und Hohepriester gewählt „bis zum Auftreten eines vertrauenswürdigen Propheten“), und Maleachi ist „das

Ende der Propheten" genannt (bab. *Baba bathra* 14b), wie es auch heißt „als Haggai, Sacharja, Maleachi gestorben waren, stieg der heilige Geist aus Israel empor" (bab. *Soṭa* 48b). Eine Verkennung der Ökonomie des göttlichen Erziehungsplanes liegt aber in folgenden Worten von Jehuda Hallewi (*Al-Chazarî*, arabisch und deutsch herausgegeben von Hartwig Hirschfeld, Buch I, § 101): „Gott verhieß ihnen, sie zu aller Zeit durch Propheten belehren zu lassen. Das tat er aber auch, so lange sie sein Wohlgefallen besaßen und die Göttlichkeit bei ihnen weilte". Dafür haben wir keinen prophetischen Ausspruch und auch keinen aus der Natur der Sache sich ergebenden Grund. Denn die prophetische Vermahnung ist doch sonst nicht verstummt, wenn Israel das Mißfallen seines Gottes sich zugezogen hatte.

Wie aber haben sich zu diesem Bilde vom Schlußstadium der alttestamentlichen Religion, das von deren kongenialsten Pflegern entworfen worden ist, spätere Generationen oder Schichten Israels gestellt? Versuchen wir also nunmehr

II.

eine Nachzeichnung der Bilder vom Schlußstadium des israelitischen Religionswesens, die von nichtprophetischen Griffeln gestaltet worden sind!

1. Dabei soll von den religionsgeschichtlichen Hauptmaßnahmen Esra-Nehemias und anderer offiziellsten Vertreter des nachprophetischen Israelitismus ausgegangen werden. Denn bei dieser Art des Fortschreitens wird erstens die zeitliche Reihenfolge eingehalten und zweitens auch die Gelegenheit zu dem Vorwurfe beseitigt, der jetzt kürzlich erst von jüdischer Seite gegen die christliche Forschung erhoben worden ist, daß in dieser von den Quellen des wirklichen „offiziellen Judentums" kein hinreichender Gebrauch gemacht worden sei[1]. Beginnen wir also diesen Gebrauch damit, daß wir auf den Umfang achten, in welchem die normative Literatur der israelitischen Religion bei dem neuen religiösen Bunde vorgelegt wurde, der

[1]) So ist es von F. Perles in „Boussets Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter kritisch untersucht" 1903, S. 22. 34 etc. geschehen. Freilich hat aber auch Perles seinerseits von den grundlegenden religiös-geschichtlichen Maßnahmen des Judentums, die von mir dargestellt werden (S. 17 f.), kein Wort gesagt, wie dies ebensowenig von M. Güdemann, Das Judentum (1902), S. 72 geschehen ist.

unter Esras und Nehemias Führung von Israel aufgerichtet wurde!

Dieser Umfang war auf das Gesetz eingeschränkt, das bei der Beschreibung jener Bundesaufrichtung in Neh 8_{1}—10_{39} mindestens siebzehnmal eingeschärft ist, während die „Propheten" nur als Bußprediger und Unglücksträger erwähnt sind ($9_{26\ 32}$). Wie mit dieser Betonung des Gesetzes auch der Verdienstanspruch Nehemias (5_{19} $13_{14\ 22\ 31}$) und die unmäßige Lobeserhebung auf Esra (7_{6}), die allerdings nicht aus seiner eigenen Feder stammt, parallel geht, leuchtet von selbst ein. Nun darf jene isolierte Kanonisierung des Gesetzbuches freilich keineswegs als eine Sache von absoluter Bedeutung hingestellt werden. Denn erstens war diese schriftliche Zusammenstellung der gesetzlichen Bundesgrundlagen ebenso wenig, wie die Gesetzesannahme von 622, der Anfang der schriftlichen Grundlage der altisraelitischen Religion und der Anfang ihres Überganges zu den sogenannten Buchreligionen. (Die Beweise gegenüber dieser Annahme Wellhausens und seiner religionsgeschichtlichen Anhänger bis Marti, „Die Religion des AT" 1906 S. 65 kann Güdemann S. 74f. schon in meiner „Einleitung ins AT" S. 448f. finden). Zweitens sind im späteren Israel ja zum Gesetz die Prophetienbücher im zweiten Hauptteil des Kanons der israelitischen Religion hinzugefügt und nicht, wie von den Samaritanern, weggelassen worden. Indes zu jenem zeitlichen Vorrang, den das Gesetzbuch unter Esra-Nehemia in bezug auf die Kanonisation bekam (Neh 10_{29}), gesellte sich später auch ein qualitativer Vorrang in bezug auf den Grad der kanonischen Würde. Denn schon nach der Mischna (Megilla 3_{1}) darf man für verkaufte „Bücher" eine Thora (d. h. ein Gesetzbuch) nehmen, aber wenn man eine Thora verkauft hat, darf man nicht Bücher dafür nehmen. Nach demselben Mischnatraktat (4_{4}) überspringt man zwar in einem Prophetenbuche Stellen, aber nicht in der Thora. Ebendieselbe Höherschätzung des Gesetzes ergibt sich auch daraus, daß der Ausdruck für „Gesetz" im Sprachgebrauch auch für die andern Teile des AT gewählt wurde. So heißt es im ältesten Kommentar zum Exodus, d. h. in der *Mêkhiltâ* zu Ex 12_{6}: „Es giebt kein Früher oder Später in der Thora"[1], und doch wird dieser Satz bei Ex 15_{8}

[1]) erklärt in meiner „Stilistik, Rhetorik, Poetik," S. 139 f.

auch auf Stellen außerhalb des Pentateuch, nämlich Jes 6 1 etc., angewendet. Eine gewisse Hinaushebung des Gesetzbuches über die anderen Teile des AT zeigt sich auch darin, daß die letzteren (also zunächst die Prophetenbücher!) im Talmud mit dem Ausdruck *kabbalah,* d. h. Überkommenes oder Überlieferung, bezeichnet werden, wie man z. B. aus der Vergleichung von bab. *Taanîth* 17 b mit *Sanhedrin* 22 b ersieht [1], oder die anderen Teile des AT, außer dem Gesetzbuch, sind von jüdischen Gelehrten eine *aschlemtâ,* d. h. eine bloße „Ergänzung" genannt worden.

Also auch wenn die von Bousset — freilich auch von neueren jüdischen Gelehrten (siehe S. 16, Anm. 1) — gelassene Lücke in der Benützung der „offiziellen" jüdischen Literatur ausgefüllt wird, zeigt es sich, daß das von den direkt berufenen Vertretern der israelitischen Religion entworfene, gleichmäßig legislative und prophetische, Gesetz und Weissagung berücksichtigende Bild der Ausgangsentwickelung dieser Religion bei den späteren offiziellen Wortführern dieser Religion doch schon insofern einseitig aufgefaßt wurde, als dem gesetzgeberischen Teil der Bundesbedingungen ein höherer Rang als ihrem prophetischen Teile beigelegt wurde.

2. Aber wenn wir nun über den vorigen Schritt der Untersuchung, bei dem wir zunächst die Bundesbedingungen der zu Esra-Nehemias Zeit unternommenen Bundeserneuerung ins Auge faßten, wieder einen Schritt weiter vorwärts tun wollen, dürfen wir da die apokryphischen Bücher fragen, ob jenes Bild von den Ausgängen der Religion Israels in ihnen mit gleichmäßiger Würdigung seiner Teile festgehalten worden ist?

Fast scheint es, als ob diese Frage an die Apokryphen von neueren jüdischen Gelehrten abgelehnt oder wenigstens die dabei erzielte Antwort als nicht für das „offizielle" Judentum giltig hingestellt werden sollte. Denn gegenüber Bousset ist es — allerdings mit nicht ganz deutlichen Worten — als eine „Hauptfehlerquelle" bezeichnet worden, daß er eine „einseitige Heranziehung der apokryphischen und pseudepigraphischen

---

[1]) Diesen Gebrauch des Wortes *kabbalah* hatte ich schon in meiner Einleitung ins AT, S. 456 mit Übersetzung der Stellen erwiesen, wo übrigens die Höherstellung des Gesetzbuchs mit mehr Belegen und bis in die neuere jüdische Literatur nachgewiesen ist. Bousset hätte diesen Gebrauch also da kennen lernen können und wäre dann dem Tadel von F. Perles, S. 17 entgangen.

Literatur als Grundlage für die Darstellung der jüdischen Religion" geübt habe (F. Perles. S. 33). Nun eine „einseitige" Heranziehung solcher Literatur soll es jedenfalls hier nicht werden, denn von mir sollen auch die andern Kategorien der altjüdischen Literatur verhört werden. Außerdem sollen hier nicht „alle jene Schriften, die das offizielle Judentum von sich abgestoßen hat" (Perles, S. 23) als für dieses beweisend betrachtet werden. Aber es genügt nicht, ein etwaiges Extrem, das bei Bousset in der Heranziehung der pseudepigraphischen Literatur vorgekommen ist, zu tadeln, es muß auch das richtige Maß von Verwertung der apokryphischen Schriften wirklich geübt werden, während F. Perles seinerseits nun wieder diese Schriften gar nicht als Quellen der Erkenntnis einer Zeitstufe des nachprophetischen Judentums verwendet hat. Und doch läßt es sich nicht in Abrede stellen, daß die Anschauungen auch des Gros der Judenschaft ihrer betreffenden Zeit aus den ursprünglich hebräisch geschriebenen Büchern Tobit, Judith, Ben Sira und 1. Makkabäer erkannt werden können. Denn z. B. Ben Sira war doch ein Glied der offiziellen jüdischen Gemeinde Jerusalems, wie er ja eine begeisterte Schilderung von dem amtlichen Auftreten des ihm gleichzeitigen Hohepriesters entworfen hat (50 1 ff.), auch urteilt sein Enkel im Prolog zur griech. Übersetzung des Buches seines Großvaters, daß die Lernbegierigen auch aus diesem Buche eine Förderung der gesetzlichen Lebensführung schöpfen könnten, auch sind viele Stellen aus Ben Sira mit den bei kanonischen Büchern gebrauchten Formeln im Talmud usw. zitiert (vgl. die Belege und die weitere Entwickelung in meiner Einleitung ins A. T., S. 469). Also jedenfalls ohne alles Recht würde es geschehen, wenn die jüdische Religionsgeschichtsschreibung auch zunächst jene vier genannten Apokryphen „von sich stoßen" und nicht als Spiegelbilder der Anschauungen gelten lassen wollte, die von der zentralen Hauptmasse der Judenschaft der betreffenden Zeitstufe gehegt worden sind.

Deshalb meinen wir mit gutem historiographischem Rechte jetzt nun wenigstens an die vier genannten Apokryphen die Frage zu richten, ob das von den Propheten gezeichnete Bild vom Schlußstadium der israelitischen Religion nach allen seinen Grundlinien in ihnen festgehalten worden ist.

Nun allerdings zunächst Stimmen des Nachhalles jener prophetischen Wahrheit (s. v. S. 4), daß die religiöse Pietät und die Sittlichkeit einen höheren Wert als Kultushandlungen besitzen, werden in den apokryphischen Schriften nicht ganz vermißt. Denn wir hören in ihnen die Worte „Wer das Gesetz hält, bringt viele Opfer dar; ein Darbringer eines Heilsopfers ist der, der die Gebote beobachtet usw." (Si 32 1 ff.)

und „Gering ist alles Schlachtopfer zum Wohlgeruch und höchst geringfügig alles Fett zum Brandopfer für dich; wer aber den Herrn fürchtet, ist groß immerdar" (Jud 16 16, auch als V 17 oder 19 gezählt). Aber hinter dem Gesetze, gebe es nun Moral- oder allgemeinere Kultur- oder auch Klugheitsregeln, tritt doch die Verheißung ganz in den Hintergrund zurück.

Das Gesetzbuch ist nicht nur Quell aller Weisheit, sondern die fleischgewordene Weisheit selbst (Si 24 23—31; Ba 4 1 vgl. To 1 6). Diese Weisheit gewährt Sättigung (Si 24 19; Luth.: 26) und macht sündenfrei (22; Luth.: 30 f.). „Ich stand mit Ernst nach ihr, sie und ich wurden ein Herz von Anfang. Darum werde ich nicht verworfen werden" (51 27). Das Gesetz, das von Moses Nachfolgern so verschärft und verinnerlicht worden war (s. o. S. 7), wurde in diesen apokryphischen Aussprüchen verflacht und veräußerlicht. Als eine einzige charakteristische Probe davon sei erwähnt, wie jener ernste, aus innerlichster Gewissenhaftigkeit hervorquellende Entschluß Hiobs „Ich habe einen Bund gemacht mit meinen Augen, daß ich nicht achtete auf eine Jungfrau" (Hi 31 1) beim Siraciden in Form folgender Klugheitsregel auftritt: „Eine Jungfrau sollst du nicht genau betrachten, damit du nicht in Sünde verfallest, so daß du ihr Strafgelder zahlen mußt" (9 5 nach Ryssel bei Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT 1900). Daher griff eine Überschätzung der Fähigkeit des Menschen, das Gesetz zu erfüllen, Platz, und diese Überschätzung wurde dadurch begünstigt, daß der Inhalt des Gesetzes mit Vorliebe — auch im erklärlichen Streben, der rund herum flutenden hellenistischen Klugheitsphilosophie ein Gegengewicht zu bieten — als Weisheit hingestellt wurde. Mit den Worten „Alle Weisheit stammt vom Herrn" fing der Siracide sein Buch an, und in dessen Mittelpunkt läßt er die Weisheit mit vielen Worten darstellen, daß sie in dem Gesetzbuch Israels auf der Erde erschienen sei. Denn der Herr habe zu ihr gesagt: „In Jakob nimm deinen Wohnsitz!" (24 8) und — so ließ der Siracide die Weisheit fortfahren — „ich wurzelte ein in dem gepriesenen Volke" (V. 12), ja „wie eine Ceder auf dem Libanon wuchs ich empor" (V. 13), „wie Zimmt und aromatischer Salbenstrauch hauchte ich Duft aus" usw. (V. 15—22), und dann fügt die Weisheit hinzu: „Dies alles gilt vom Buche des Bundes

des höchsten Gottes, vom Gesetze, das Mose uns anbefohlen hat“ (V. 23). So wurde die menschliche Fähigkeit zur Gesetzeserfüllung aus der Sphäre des Willens in die des Intellekts verschoben, und auch dadurch konnte und mußte die Meinung von der Höhe der menschlichen Fähigkeit zur Gesetzeserfüllung falsche Nahrung bekommen. Dieser so auf mehrfache Weise begünstigten Überschätzung des menschlichen Vermögens zur Gesetzeserfüllung ging natürlich eine Überspannung der Bedeutung des Gesetzes zur Seite. Für einen von der Sündenschuld erlösenden Sühnopfertod, wie er in Jes 53 4 ff. so ergreifend geschildert ist und wie er im stellvertretenden Dulden (Gen 18 25 etc.) und in der schuldwegflehenden Fürbitte (Jer 7 16 etc.) seine sittlichen Parallelen besitzt, ist da keine Stelle, und in der Tat ist der Nachhall der messianischen Weissagung in den Apokryphen sehr matt und farblos.

Im Buche des Siraciden liest man zunächst allerdings die allgemeinen Worte: „Richte auf die Verheißungen, die in deinem Namen ergingen! Gib denen ihren Lohn, die auf dich harren, und deine Propheten mögen wahr erfunden werden!“ (36 20 f.; Luther: 17 f.). Aber an solchen Stellen seines Buches, wo Gelegenheit und sogar Anlaß gewesen wäre, die bestimmteren Weissagungen, die in bezug auf den vollkommenen Davididen der Zukunft bei den Propheten vorliegen (Ho 3 5; Jes [7 14] 9 6 f. 11 1 f.; Jer 23 5 f. etc.), in Erinnerung zu bringen, ist dies nicht geschehen. Denn bei der Erwähnung Davids ist (47 11; Luth.: 13) nur gesagt: „Da nahm auch Jahve seine Freveltat (mit Bathseba) von ihm hinweg und er erhöhete für immer sein Horn“. Darin liegt nichts weiter als dies: er entzog ihm nicht wegen jener Freveltat das Königtum, wie auch in der nächsten Zeile hinzugefügt ist: „Er gab ihm die Rechte des Königtums und seinen Thron stellte er hin über Israel.“ Sodann kommen die Worte „und so gab er dem Jakob einen geretteten Rest und dem David von ihm her einen Wurzelsproß“[1] (47 22 ef bei Fritzsche, *Libri apocryphi;* bei Luth.: V. 25) in Betracht. Aber sie können sich nur darauf beziehen, daß die davidische Dynastie trotz der durch Salomos Verschuldung mit veranlaßten Reichsspaltung

[1]) Wurzel = Wurzeltrieb (Jes 11 10 etc. alle Stellen in m. Stilistik 17 2 f.).

dennoch erhalten wurde. Dies ergibt sich bestimmt aus den vorhergehenden Worten „der Herr vertilgte die Nachkommen seines Auserwählten nicht ganz und gar". Ferner in 51 10 ist mit Ryssel (bei Kautzsch, Apokr. u. Pseudepigr.) am wahrscheinlichsten zu übersetzen: „Ich rief zu meinem Vater, dem erhabenen." Auch Luther hat (in V. 14): „Ich rief an den Herrn, meinen Vater, meinen Herrscher?" Manche, wie Hengstenberg in „Noch einmal über die Apokryphen" (S. 314), wollten einen Text bevorzugen, der zu übersetzen wäre: „Ich rief an den Herrn, den Vater meines Herrn." Aber wenn der Siracide eine solche Erkenntnis des Messias gehabt hätte, warum fände sich dann sonst keine Spur von ihm in seiner Schrift? Warum hätte er ihn weder bei Abraham (44 21) noch bei der Parallele mit Mal 3 24 (Luth.: 4 6) in 48 10 erwähnt? Weshalb hätte er da dem Elia die Wiederherstellung der Stämme Jakobs zugeschrieben, also ihm eine Funktion übertragen, die nur dem Messias zukommt? Außerdem wird die Beziehung von 51 10 (oder 14) auf den Messias durch den Kontext widerraten. Denn vorher (V. 8) und hinterher (V. 11) spricht der Siracide von Gott dem Herrn. Darauf ist also auch der Gebetsruf in V. 10 zu beziehen, wie auch Keerl, Die Apokryphenfrage (S. 245) urteilt. Auch das Buch Judith spricht nur im allgemeinen vom Gericht über die Heiden (16 17: Luth.: 20), und im Buche Tobit ist darauf gehofft, daß alle Heiden sich zu Gott bekehren werden (13 11 14 6 f.).

Also ist das Schlußresultat dieser Untersuchung: In den Apokryphen — denn eine entsprechende Durchforschung der andern apokryphischen Schriften würde zu demselben Ergebnis führen — haben die messianischen Weissagungen nur ein sehr indirektes und zum Teil verschwommenes Echo gefunden, wenn sie nicht gar vom Stimmengeschwirr politischer Ereignisse übertäubt worden sind.

Zu demselben Urteil sind auch folgende Gelehrte gekommen: G. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge usw., S. 28; Hühn, Die mess. Weissagungen usw. (1899), S. 83; S. Schechter, *The Wisdom of Ben Sira* (1899), S. 36. Auch A. Schlatter, Gesch. Israels von Alex. d. G. bis Hadrian (1906), S. 73 findet es bezeichnend, daß der Siracide den verheißenen König nicht nennt. Die im vorigen Jahrhundert von einigen Gelehrten geäußerte Ansicht, daß die messianischen

Erwartungen in den vorchristlichen Jahrhunderten erloschen gewesen seien, war freilich ein falsches Extrem, das von Volkmar und H. J. Holtzmann vertreten, aber mit Recht von Schürer (Jüd. Gesch. im Zeitalter Jesu Christi II [2], S. 424) bekämpft worden ist. Aber zunächst in den Apokryphen, d. h. in dem Komplex von Schriften, der in der hellenistischen Bibel zum hebr. AT hinzugenommen wurde, liegt die Sache überhaupt so, wie soeben nachgewiesen worden ist. In bezug auf die Apokryphen kann auch das nicht geltend gemacht werden, was J. Klausner in dem weiter unten noch zu besprechenden Buche „Die messianischen Vorstellungen des jüd. Volkes im Zeitalter der Tannaiten" (1904), S. 3 bemerkt und von M. Friedländer in „Die religiösen Bewegungen usw." (1905), S. 58 betreffs der Mischnalehrer für beachtenswert gehalten wird, daß diese nämlich ihr Augenmerk auf die Schriftauslegung gerichtet hätten, „ohne sich um die messianischen Vorstellungen viel zu kümmern" [!]. Denn der Siracide hat 48 10 dem wiederkommenden Elia eine Funktion des Messias beigelegt, und in 1 Mak 14 41 ist die davidische Dynastie doch so ganz ignoriert.

Wenn also im Buche des Siraciden auch nicht die Glaubensleistung derer, die zum „gepriesenen Volk, zum Anteil des Herrn, seinem Eigentum" (24 12) gehören, unterdrückt ist, so wurde ihr doch die intellektuelle Weisheitspflege stark an die Seite gerückt, denn der Siracide läßt die Weisheit ausrufen: „Tretet heran zu mir .... Der Gedanke an mich geht über süßen Honig .... Die mich essen, werden immer wieder nach mir hungern, und die mich trinken, werden immer wieder nach mir dürsten" (V. 19—21; Luth.: 25—29). Ferner die zweite Bundesleistung der Israeliten (s. o. S. 12), die Pflicht des Gehorsams wurde freilich auch erwähnt, indem es von der „Furcht des Herrn" heißt, sie verleihe Ruhm und Rühmenswertes usw. (1 11 etc.), aber diese Pflicht und die der Treue und der Dankbarkeit wurde doch sehr stark — stärker als früher mit dem einfachen Satz „Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang" (Ps 110 10; Spr 1 7 9 10; Hi 28 28) und dessen Ausführung in der später geschriebenen Einleitung zum Buche der Sprüche — durch die Empfehlung des Weisheitsstrebens in den Hintergrund gedrängt, das dem menschlichen Stolze schmeichelt. Denn der Siracide geht in seinem Buche von der Weisheit aus (1 1—10) und kommt dann auf die Furcht des Herrn zu sprechen (11—13), und bei ihm prävaliert in dem Satze „Der Anfang der Weisheit ist es, Gott zu fürchten" (14 a) die Weisheit, wie man gleich aus

dem nächsten Satze „und mit den Getreuen ward sie im Mutterleibe zugleich geschaffen“ (14 b) ersieht, und wie sich aus der oben (S. 20) erörterten Auffassung des mosaischen Gesetzes als der verkörperten *Weisheit* ergibt. Die Sätze des Sirachbuches, welche die *Liebe* empfehlen, wie zunächst der Satz „Die Liebe zum Herrn ist herrliche Weisheit; denen er aber erscheint, denen teilt er sie mit, damit sie ihn schauen“ (1 11; Luth.: 14 f.), oder „das Lieben und die Wege guter Werke kommen vom Herrn usw.“ (11 15 17 15 25 11), sind von einem Ergänzer des Buches hinzugefügt, wie zuerst A. Schlatter in „Das neugefundene hebr. Stück des Sirach“ (1897) nachgewiesen hat (vgl. *Ryssel* bei Kautzsch, Apokr. usw. I, 246 und Schlatter selbst in seiner Geschichte 1906, S. 153. 328). Wie sehr aber die *dritte* Bundesleistung des prophetisch-frommen Israeliten, die sehnsüchtige *Hoffnung* auf die Ankunft des „Sproß“ mit dem Namen „Jahve ist unsere Gerechtigkeit“ (Jer 23 5 f.) und auf die Bundeserneuerung auf Grund von Schulderlaß (Jer 31 31—34 u. Hes 36 25—27) auch z. B. bei dem Siraciden zurückgetreten war, das ist oben bei der Erörterung seiner Stellung zur messianischen Weissagung (S. 21 f.) zugleich mit festgestellt worden.

3. Eine Hauptepoche in der nachprophetischen Religionsgeschichte Israels ist ferner durch den Versuch des Syrerkönigs Antiochus Epiphanes, den Israeliten *mit Gewalt ihre ererbte Religion zu nehmen*, herbeigeführt worden. Es war bekanntlich im 145. Jahre der griechischen d. h. der seleucidischen Ära (1 Mak 1 57), die von der Schlacht bei Ipsus im Herbst 312 lief, also im Jahre 167 v. Chr., daß Antiochus auf den Brandopferaltar des Jahveheiligtums einen kleinen silbernen Zeusaltar setzen und Schweine darauf schlachten ließ, wie Josephus in seinen jüd. Altertümern XII, 5, 4 berichtet. Über diesen verwüstenden d. h. profanierenden Greuel an heiliger Stätte empört und über die auch weiterhin in den einzelnen Ortschaften von syrischen Agenten gestellte Forderung des Schweineopfers in ihren heiligsten Gefühlen verletzt, haben bekanntlich glaubenstreue Israeliten unter der Anführung des Priesters Mattathias (von Modin nordwestlich von Jerusalem) und seiner Heldensöhne Judas, Jonathan und Simon in erster Linie Glaubensfreiheit für ihr Volk erstritten. Gerade ein Vierteljahrhundert seit 167 v. Chr.

floß so unter Martyrien und Opfern von geradezu steiler Erhabenheit dahin.

Das war doch nun eine Periode voll bewundernswürdiger Hingabe an die väterliche Religion. Was für Konsequenzen für das geistesgeschichtliche Schicksal des prophetischen Gemäldes vom Schlußstadium der israelitischen Religion sind nun *daraus* erwachsen? Eine Antwort auf diese wichtigste Frage ist uns nicht versagt. Wir finden sie in der den makkabäischen Glaubenskampf begleitenden und ihn darstellenden Literatur. Ein literarischer Reflex der syrischen Religionsnot Israels ist aber zunächst das uns vorliegende Buch *Daniel*. Denn nach meiner Überzeugung enthält es die Ausgestaltung *des an einen* wegen seiner Weisheit und Frömmigkeit berühmten *Mann Daniel* (vgl. Hes 14 14 20 28 3; Esr 8 2 und dazu die Aussage: „Es war ein Priester mit Namen Daniel usw." im Anfange der Geschichte von „Daniel in der Löwengrube") *anknüpfenden Traditionsmaterials*. Wer dies bestreiten zu müssen meint, wolle erst die von mir in „Einleitung ins A. T." S. 382—393 und 440 f. gegebene Beweisführung prüfen! Welches Bild vom Schlußstadium der israelitischen Religionsgeschichte tritt nun dem Leser des Buches Daniel entgegen?

Den Hindergrund dieses Gemäldes bildet sozusagen ein Leben in strengster *Gesetzesbeobachtung*. Enthaltung von heidnischen Speisen, und mochten sie auch von einer Fürstentafel stammen (1 8 ff., wie Tob 1 12 und Jud 10 6), ist darnach ebenso eine Pflicht des frommen Israeliten, wie die Vermeidung des Götzendienstes (Da 3 12 ff.) oder der Menschenvergötterung (6 10 ff.). Um den Monotheismus in der Welt triumphieren zu lassen, setzen der Held des Buches und seine Freunde sich den äußersten Gefahren aus. *Gottesglaube* und *Gesetzesgehorsam* sehen wir also in diesem Buche sich in seltener Kraft darstellen, und was sollen wir zu der *Hoffnung* sagen, mit der man in diesem Buche auf die Vollendung des Gottesreiches hinblickt? Dieses Hoffen ist — unter dem Druck der über Israel hereinbrechenden Religionsnot, die alle früheren Leiden überstieg — so glühend geworden, daß es sich schließlich an die Ausdeutung früherer Verheißungen gewagt hat. Denn in 9 2 heißt es ausdrücklich: „Im Jahre eins des Darius merkte ich *in den Schriften* auf die Zahl der Jahre, daß nämlich zu Jere-

mia, dem *Propheten*, das Wort geschah, voll werden zu lassen für die Trümmer Jerusalems siebzig Jahre“ [vgl. Jer 25 11], und die natürlichste Folgerung ist, daß der Autor auch zu anderen Zeiten in den Schriften gelesen und auf andere Momente ihres Inhalts geachtet hat. Aus den Verkündigungen früherer Propheten nun — wie z. B. Jes 40 10: Siehe, der Herr Herr kommt gewaltig usw.; Hag 2 22: Ich will Himmel und Erde bewegen und die Throne der Königreiche umstürzen usw.; Sach 2 10: Siehe ich komme und will bei dir wohnen, sprach der Herr; Ma 3 1: Und plötzlich wird kommen zu seinem Tempel der Herr usw. — konnte er entnehmen, daß das vollendete Gottesreich vom Himmel her gegründet werden solle (Da 2 44), und daß der Grad seiner Erhabenheit über die Weltreiche durch den Abstand von Tier und Mensch veranschaulicht werden könne (7 13). Hierbei tritt aber die *Differenz* zwischen dem *prophetischen* Bilde vom Schluß der Religionsgeschichte Israels und der *danielischen* Zukunftshoffnung deutlich zu Tage.

Denn der Propheten Weissagungen zielen auf ein geistiges oder vielmehr geistliches Reich hin, und in ihnen ist eine erhabene Persönlichkeit als Beherrscher dieses Reiches verheißen (s. o. S. 8). Aber im Buche Daniel ist das abschließende, ewige Reich nicht als ein bloß religiös-sittliches charakterisiert, sondern da ist von „Gewalt und Ehre die Rede, daß ihm alle Völker, Leute und Zungen dienen sollen“ (7 14), und — was die Hauptsache ist — der Menschenartige, der nach Da 7 13 mit den Wolken des Himmels kommt, ist nur ein Symbol und nicht der Beherrscher dieses Reiches. Denn so wenig der Stein in der Paralleldarstellung 2 34 ein Mittel zur Veranschaulichung des Begründers des ewigen Reiches ist, ebensowenig kann auch der Menschenartige (7 13) den Begründer und Beherrscher dieses Reiches darstellen. Ferner so sehr jede der vier Tiergestalten Löwe, Bär, Pardel und greuliches Tier (7 4—8) das betreffende Reich selbst darstellt, ebensosehr repräsentiert der Mensch (7 13) das abschließende Reich selbst. Außerdem aber sind auch *ausdrücklich* die genannt, die das gottgefällige Schlußreich zur Beherrschung empfangen sollen: nämlich die Heiligen des Höchsten (V. 18a und 22b) oder das Volk der Heiligen des Höchsten (V. 27a), und der Ausdruck „sein Reich“ in V. 27 ist die Herrschaft des direkt vorhergenannten Volkes, d. h. Israels.

So sehen wir im danielischen Bilde von der Schlußgestaltung des Gottesreiches den davidischen Beherrscher des vollkommenen Gottesreiches in den Hintergrund zurücktreten und das Volk selbst den Thron besteigen.

Den nämlichen Vorgang beobachten wir, wenn wir nun noch die Bücher ins Auge fassen, die sich unmittelbar mit der Darstellung der makkabäischen Drangsalsperiode beschäftigen. Dies sind die beiden ersten Bücher der Makkabäer, während schon das dritte Buch der Makkabäer einen angeblichen Versuch eines ägyptischen Königs, in den Tempel einzudringen, erzählt, und das vierte Makkabäerbuch überhaupt kein geschichtliches Werk ist, sondern eine Rede über die bedeutsame Frage enthält, ob der fromme Gedanke ein Selbstherrscher über die Leidenschaften ist (1 2). Auch in jenen beiden historischen Büchern über die Makkabäerzeit nun, von denen besonders das erste als eine ziemlich wertvolle Geschichtsquelle anzusehen ist, leuchtet das Gesetzbuch mächtig als die eherne Grundlage des israelitischen Religionswesens hervor. Denn teils haben seine grundleglichen religiösen Prinzipien vom Monotheismus und von der Geistigkeit der Gottesverehrung schon im eigentlichen Geschichtsinhalt dieser Bücher — ohne Wortaufwand — eine glänzende Apologie gefunden, teils ist auch der zu den grundlegenden Gesetzesprinzipien hinzutretende Aufbau mehr als reichlich zur Geltung gekommen: hat man sich doch zuerst der Sabbatsfeier wegen sogar von Kriegsfeinden töten lassen (1 Mak 2 32 ff.; 2. Mak 6 11), hat man doch, um ja nicht etwa Fleisch von Götzenopfern zufällig zu kaufen, sich „nach Art der Tiere von Kräutern genährt“ (2 Mak 5 27, vgl. I, 1, 62), hat man doch auch das Fasten reichlich geübt (2 Mak 13 12). Wie aber hat man nach diesen Büchern in dieser Zeit sich zur prophetischen Schlußverheißung gestellt? Mit den Worten des Mattathias „David erhielt wegen seiner Frömmigkeit einen immerwährenden Herrscherthron“ (1 Mak 2 57) ist nur die in 2 Sam 7 16 ausgesprochene Erblichkeit der davidischen Dynastie festgehalten, wie in V. 54 mit den meisten Textzeugen von dem „ewigen“ Priestertum des Pinehas (Nu 25 7 13), nach wenig Textzeugen (Fritzsche z. St.) von seinem „heiligen“ Priestertum die Rede ist. Sodann in dem Bericht, daß der Makkabäer oder Hasmonäer Simon zum Anführer und Hohepriester für immer (d. h.

er selbst und auch seine Nachkommen alle Zeit) bis zum Auftreten eines glaubwürdigen „Propheten" erwählt worden sei (1 Mak 14 41), kann nicht von dem vollkommenen Propheten die Rede sein, wie z. B. Hengstenberg in der oben S. 22 angeführten Abhandlung behauptete, und eine „messiasartige prophetische Persönlichkeit" in diesem einfachen Ausdruck „ein glaubwürdiger Prophet" zu finden und die Stelle als „unzweifelhaft messianisch" zu bezeichnen (Zöckler im Kurzgefaßten Kommentar 1891 z. St.), ist unbegründet. Denn diese Auslegung wird schon durch die Abwesenheit des Artikels durchaus verhindert, und außerdem streitet diese Auslegung mit der parallelen Aussage „bis daß ein Prophet käme, der darüber (über die Verwendung der Steine des alten Brandopferaltars) Auskunft gäbe" (4 46, vgl. 9 27). Denn da ist natürlich ebenfalls ein „glaubwürdiger Prophet" gemeint. In der Umgebung von 14 41 ist ja auch so ganz und gar nicht davon die Rede, daß der Hasmonäer Simon durch einen Nachkommen Davids ersetzt werden könnte.

Demnach hat der gewaltige Kampf, den das jüdische Volk in der makkabäischen Zeit zur Verteidigung seiner väterlichen Religion siegreich bestanden hat, doch schließlich mehr zur eigenen Verherrlichung des Volkes, als zur Bewahrung des prophetischen Zukunftsideals geführt. Im Buche Daniel gipfelt die Hoffnung Israels in der Erlangung einer Herrschaft, die auch reichlich Erdfarbe an sich trägt. Das ist begreiflich, aber es zeigt auch, wie die Höhenmarke der Gottesreichsbewegung herabsinkt, wenn bloß menschliche Kräfte, und wären es noch so tapfere, sich in ihren Dienst stellen.

Übrigens muß an diesem Punkte der Untersuchung noch die Frage aufgeworfen werden, ob denn der Auferstehungsglaube wirklich eine so radikale Veränderung der Religion bedingt, wie Gunkel in seiner Schrift „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments" (1903), S. 31 f. behauptet. Er meint, „die alte Religion Israels habe mit beiden Füßen auf dieser Erde gestanden. Was sie von ihrem Gotte begehrt habe, das seien zu allererst Güter dieser Welt gewesen; die neue Zeit aber habe es immer mehr gelernt, die Güter dieser Welt gering zu schätzen und sich nach Überirdischem zu strecken. Die Kehrseite des Glaubens an jene Welt sei eine stark pessimistische Beurteilung der Gegenwart". Aber diese Behauptungen sind erstens nicht bloß fragliche, sondern haben auch starke Gegengründe gegen sich. Denn jener Satz Gunkels „was die alte Religion Israels von ihrem Gott begehrte, das

waren zu allererst Güter dieser Welt" wird doch recht unsicher beim Gedanken an Sätze, wie „Herr, ich warte auf dein Heil" (Gen 49 18) oder „Auf laßt uns wandeln im Lichte Jahves!" (Jes 2 5) oder Salomos Gebet um ein gehorsames Herz (1 Kg 3) oder das Bekenntnis „Der Ewige ist mein Gut usw." (Ps 16 5) oder das Ringen Hiobs um den Frieden mit seinem Gott als den unerläßlichen Grundstein seines Seelenglückes, usw. Zweitens bewahrheiten sich jene Worte Gunkels auch nicht an dem Buche Daniel, worin nach Gunkel „zum ersten Mal an sicher datierbarer Stelle dieser Glaube gefunden wird", indem es Da 12 2 f. heißt: „und viele, die unter der Erde schlafen, werden aufwachen usw." Denn obgleich in diesem Buche der Auferstehungsglaube ausgesprochen ist, wird trotzdem in demselben Buche für die Zukunft ein auf der Erde bestehendes Reich erhofft (7 27 etc.), und auch im Buche der Weisheit Sal, worin ebenfalls der Auferstehungsglaube ausgesprochen ist (3 1 f. 7), ist der Lohn der Gerechten ein Reich, das von Gott den Toren gegenüber durch wohl treffende Blitzgeschosse usw., also auf dem Boden der dann überwundenen gottfeindlichen Königreiche gegründet werden soll (Wei 5 15—6 1 ff.). Drittens erweisen sich jene Behauptungen Gunkels auch beim Blick auf das Christentum als Übertreibungen. Denn das Trachten nach dem Bürgerrecht im Gottesreiche als oberstes Ziel empfehlen und vom Übermaß der Weltschätzung abmahnen, wie wir es bei Christus und Paulus finden, ist noch keineswegs mit einer „stark pessimistischen Beurteilung der Gegenwart" identisch, wie Gunkel sagt, und was er weiter bemerkt: „Die Bedeutung der Auferstehungslehre ist so groß, daß man darnach die ganze jüdisch-christliche Religionsgeschichte in zwei Epochen teilen kann", entspricht schon nach den hier vorgelegten Beweisen keineswegs den Tatsachen. Es steht mein Urteil ja auch damit in Einklang, daß der Auferstehungsgedanke nicht etwa die Unsterblichkeitshoffnung erst geschaffen hat. Dies ist bei der jetzt gewöhnlichen Aufstellung, wie sie auch Gunkel wieder verkündet hat, außer Acht gelassen worden. War aber nun die Unsterblichkeitshoffnung die ältere Schwester des Auferstehungsgedankens, wie wäre es dann überhaupt erklärlich, daß der spätere Bruder eine völlig neue Wirkung auf die Menschenseele ausgeübt hätte?

Sehen wir aber nun zu, wie sich das Schicksal der prophetischen Zukunftsperspektive gestaltet hat, als die Kampfeswogen der Makkabäerdrangsal in das Wellenspiel der darauffolgenden verhältnismäßigen Friedenszeit — zunächst unter Simon (142—135) und Johannes Hyrkan I (135—104) — übergingen! Betrachten wir also jetzt nun

4. das Schlußstadium der israelitischen Religionsgeschichte gemäß den Anschauungen der ersten nachmakkabäischen

jüdischen Generationen, und zwar zunächst nach der talmudischen Literatur.

In gewisser Hinsicht betreten wir an diesem Punkte der Untersuchung ein neues Gebiet. Denn bis zur Makkabäerperiode hinauf können und werden die ältesten Bausteine des speziellen Schrifttums zurückreichen, in welchem das offizielle Judentum sein eigentliches Archiv erblickt. Dies ist, um es zuerst mit einem einzigen Worte zu sagen, der Talmud. Denn wenn auch sogar dessen Grundlage, die noch jetzt als selbständiges Werk existierende Mischna (d. h. eigentlich „Wiederholung“ und dann „Lehre“) erst um 180 n. Chr. durch Juda den Heiligen in der Universitätsstadt Tiberias redigiert wurde, so ist doch, wie nachher noch im einzelnen gezeigt werden soll, Grund zu der Annahme vorhanden, daß darin Aussprüche von Autoritäten enthalten sind, deren Lebenszeit bis in die Anfänge der nachmakkabäischen Periode zurückreicht. Die beiden später hinzugekommenen Erweiterungen der Mischna, nämlich die palästinensische Gemara, die um 350 schriftlich fixiert wurde und mit der Mischna zusammen den sogenannten jerusalemischen Talmud bildet, und die babylonische Gemara, die wieder mit der Mischna zusammen um 500 zum babylonischen Talmud ausgebaut wurde, können bei der jetzt nunmehr zu durchschreitenden Etappe unserer Untersuchung höchstens insofern in Betracht kommen, als auch in den späteren Schichten der Talmudkomposition ältere Körner echter Tradition enthalten sein können.

Die Anschauungen über das Schlußtableau der israelitischen Religionsgeschichte, die in diesem großen Traditionswerke und zunächst in seiner Grundlage, der Mischna, sich kundgeben, müssen um so schärfer beobachtet werden, weil die meisten jüdischen Gelehrten, und zwar gerade auch wieder in den letztvergangenen Jahren — man denke nur an Güdemann oder Perles — das talmudische Schrifttum als das allein echte Quellenmaterial für die Erkenntnis der genuinen Auffassung der Ausgänge der israelitischen Religionsgeschichte bezeichnen. Ja, das „offizielle“ Judentum, dessen Pinsel nach den rabbinischen Gelehrten bis in unsere Zeit das allerechteste Schlußgemälde der Religion Israels entworfen haben soll, wird strenggenommen doch nur vom Schriftgelehrtentum — und Priestertum — ohne

Rücksicht auf die etwaige Parteistellung ihrer Repräsentanten, vertreten, und deshalb muß unsere nächste Aufgabe sein,

a) das Schriftgelehrtentum, soweit es nach den ältesten Grundlagen des Talmud erkannt werden kann, hinsichtlich seiner Stellung zum Schlußstadium der Religionsgeschichte Israels zu befragen.

Während der letzten anderthalb Jahrhunderte v. Chr. nun wurde das Studium des „mündlichen Gesetzes", das übrigens im vollen Gegensatz zu der Forderung des Ben Sira (38 25 ff.) später mit einem Handwerk verbunden werden sollte[1], hauptsächlich durch fünf Paare von Gelehrten erhalten und fortgepflanzt, nämlich zunächst *Jo'ëzer* und *Josê*, Sohn des *Joehanan* usw., wie alle fünf Paare in Mi. *Chagîga* 2, § 2 aufgezählt sind und sie im weiteren Fortgang dieser Betrachtung zugleich mit ihren Hauptlehren genannt werden sollen.

Weshalb übrigens sind die aufeinanderfolgenden Generationen von Gelehrten je durch ein Paar von an der Spitze stehenden Auktoritäten vertreten, von denen die eine den Titel „Fürst" *(Nasî)* und die andere den Titel „Vater des Gerichtshauses" *(Ab bêth-dîn)* führte? Die jüdische Überlieferung antwortet darauf in der zitierten Mischnastelle hinter der Nennung der fünf Paare: „Die ersten, nämlich Glieder der fünf Paare, waren Fürsten (oder Präsidenten) und die ihnen jedesmal an zweiter Stelle nachfolgenden waren Väter des Gerichtshofes". Diese Erklärung der paarweisen Nennung von Schriftgelehrten würde allerdings den Vorzug vor der von Schlatter (Gesch. 1906, S. 192) ausgesprochenen Meinung besitzen, daß allemal zwei Zeugen der Wahrheit hätten genannt werden sollen. Denn abgesehen davon, daß in den beiden alttestamentlichen Stellen (Dt 17 6 19 15) von „zwei oder drei Zeugen"[2] gesprochen ist (wie auch in Mt 18 16: 2 Ko 13 1; Hbr 10 28 und nur in Jo 8 17 bloß „zwei" steht), treten ja jene fünf Paare zunächst in jener Mischnastelle auch nicht als Zeugen für dieselbe Aussage, sondern als Vertreter des mehrmals direkt entgegengesetzten Urteils auf. Freilich werden für die Zeit Christi (Mt 26 3. 57) wahrscheinlich und für Pauli Zeit (AG 23 2. 24 1) sicher der jedesmalige Hohepriester als Vorsitzender des Hoherats oder Synedriums genannt, und deshalb könnte man geneigt sein, jene jüdische Angabe z. B. mit O. Holtzmann, Neutestl. Zeitgeschichte (1906), S. 226

[1]) Mischna, Sprüche von Vätern 2, § 2: „Die Bemühung in beiden führt ab von Sünden".

[2]) Alle Analogien dieser Klimax findet man in meiner biblischen Stilistik etc., S. 163 f.

zu verwerfen, aber es muß für möglich gehalten werden, daß dieser spätere Zustand nicht zweifellos für die frühere Zeit beweist.

Diesen Paaren von Schriftgelehrten legt nämlich der Mischnatraktat „Sprüche von Vätern“ folgende Sentenzen bei: (Kap. 1, § 4) *José*, Sohn *Jo'ëzers* aus der Stadt Sereda sagte: „Laß dein Haus einen Sammelpunkt für weise Männer sein und laß dich bestäuben im Staub ihrer Füße — eine sprichwörtliche Redensart für „setze dich zu ihren Füßen!“ — und trinke mit Durst ihre Worte!“ Ferner sein Partner *José*, Sohn *Jochanans*, ein Jerusalemer, sagte nach § 5: „Dein Haus sei allseitig offen (nämlich für Gäste), und Elende sollen die Kinder deines Hauses sein, und schwatze nicht zuviel mit dem Weibe —, wozu im Traktat selbst als Erklärung und Ausführung sogleich gefügt ist: zunächst nämlich jeder schon mit seinem eigenen Weibe, noch viel weniger aber mit der Frau seines Nächsten — daher sagen auch die Weisen: so oft ein Mensch überflüssige Reden mit einem Weibe führt, zieht er sich Unglück zu und wird abgehalten von Beschäftigung mit dem Gesetze, und sein Ende ist: er erhält die Hölle als Erbteil. — Dann lesen wir weiter in § 6: „*Josua*, Sohn *Perachja's* und *Nittaj* aus *Arbel* empfingen — nämlich die mündliche Gesetzesauslegung — von ihnen (jenem ersten Gelehrtenpaare). Nämlich *Josua*, Sohn *Perachja's* sagte: Verschaffe dir einen Lehrer[1] und erwirb dir einen Studiengefährten *(Chaber)* oder Kommilitonen und beurteile alle Menschen gemäß ihrem Verdienst. Ferner (§ 7) *Nittaj* aus *Arbel* sagte: Entferne dich von einem bösen Nachbar und verbünde dich nicht mit dem Gottlosen und verzweifle nicht an der Vergeltung! § 8. *Jehuda*, Sohn des *Tabbaj*, und *Simon*, Sohn *Schetachs* empfingen wieder von jenen beiden — nämlich die Überlieferung —, und *Jehuda* tat den Ausspruch: Mache — nämlich als Richter — dich nicht den Anwälten gleich, und wenn die Rechtsparteien vor dir stehen, sollen sie dir beide als Übeltäter gelten; sind sie aber entlassen, so sollen sie dir als nichtschuldig gelten, sobald sie den Urteilsspruch angenommen haben.

[1]) *Rab*, eigenlich: einen Großen, eine Auktorität, wovon sich dann *Rabbî* oder, mit einer etwas erweiterten Nominalbildung, *Rabbûnî* „mein Meister“ oder ähnlich ableitete.

§ 9. *Simon,* Sohn *Schetachs* lehrte: Frage die Zeugen gehörig aus und sei behutsam dabei in deinen Worten, daß sie nicht eben aus diesen heraus erst Unwahrheit sagen lernen. § 10. *Schemaʿja* und *Abtalion* empfingen wieder von jenen beiden die Überlieferung. *Schemaʿja* lehrte: Liebe die Beschäftigung und hasse das Herrschen und bekenne dich nicht zur Obrigkeit = stelle dich nicht auf die Seite der Mächtigen. § 11. *Abtalion* lehrte: Ihr Weisen, seid behutsam in euren Worten, daß ihr nicht etwa die Strafen des Exils erleiden müßt und ihr an einen Ort kommt, wo das Wasser getrübt ist (?), und die Schüler, die nach euch kommen, davon trinken und sterben, und der Name des Himmels (= Gottes) dadurch entweiht wird. § 12. *Hillel* und *Schammaj* empfingen wieder von jenen beiden die Lehrüberlieferung. *Hillel* lehrte: Gehöre zu den Schülern Aarons, sei friedliebend und friedenstiftend, liebe die Geschöpfe und ziehe sie heran zum Gesetze. § 13. Er pflegte auch zu sagen: Wer den guten Namen mißbraucht, verliert ihn; wer seine Kenntnisse nicht vermehrt, vermindert sie; wer aber gar keine Lehre sucht, ist des Todes schuldig, und wer sich der Krone bedient (d. h. die Gesetzeslehre als Mittel zu äußerlichen Zwecken braucht), schwindet dahin. § 14. Derselbe sagte: Wenn ich nicht für mich arbeite, wer soll es für mich tun? Tue ich es aber für mich, was bin ich? Wenn ich es aber nicht jetzt tue, wann denn? § 15. *Schammaj* lehrte: Mache dein Gesetzesstudium zu einer bestimmten Beschäftigung! Sage wenig und tue viel und nimm jedermann mit Freundlichkeit auf! Überdies (§ 16) *Rabbân Gamaliel* sagte: Setze dir einen Lehrer und vermeide das Zweifelhafte und verzehnte nicht zu oft nach bloßem Ungefähr!“

Das sind alle Sätze, welche man von den Hauptvertretern der Schriftgelehrtengenerationen bis zu Jesu Zeitgenossen Hillel und Schammaj zu besitzen meinte, und mit Absicht sind gleich noch die Sentenzen mit übersetzt worden, die man auf Gamaliel I. zurückführte, zu dessen Füßen gesessen zu haben, Saulus aus Tarsus nicht ohne Stolz erzählt (AG 22 3 vgl. auch 5 34). Das Gesetz ist in diesen Aussprüchen dreimal (§ 5. 12. 15) als das Grundthema alles Sinnens dieser Männer erwähnt, und die Anwendung des Gesetzes auf alle Lebensverhältnisse war

die Grundlage ihrer Weisheit. Auch einer positiv freundlichen Bezugnahme auf den Kultus oder Tempeldienst begegnet man in den zitierten Sätzen, denn Hillel gab (§ 12) die Mahnung „Sei ein Schüler Aarons[1]!“ Übrigens der Satz O. Holtzmanns (Die jüdische Schriftgelehrsamkeit 1901, S. 8), „daß die Schriftgelehrten in stiller, aber in ausgedehntester und ununterbrochener Wirksamkeit das Ansehen des Priesterdienstes unterwühlt haben“ scheint mir schwer beweisbar zu sein.

Es soll auch nicht übersehen werden, daß das Lohnprinzip oder das utilitaristische Motiv der Gesetzesbeobachtung bei den Schriftgelehrten seine Bekämpfung fand. Denn nach dem erwähnten Mischnatraktat „Sprüche von Vätern“ 1, § 3 hat Antigonos von Sokho von dem in Si 50 1 erwähnten Simon dem Gerechten folgenden Satz gelernt: „Seid nicht den Knechten gleich, die ihrem Herrn dienen, um ihren Lohn zu empfangen, und Furcht vor dem Himmel (= Gott) beherrsche euch!“ Wir lassen uns von F. Perles S. 80 auch noch an folgende Sätze aus demselben Mischnatraktat erinnern: „Alle, die sich mit den Gemeindeangelegenheiten beschäftigen, sollen sich mit ihnen beschäftigen für den Namen des Himmels“, worauf allerdings folgt: „Das Verdienst ihrer Väter kommt ihnen zu statten“. So ist die Heiligung des Namens Gottes, also das religiöse Motiv des sittlichen Handelns auch sonst von den Schriftgelehrten betont worden (2, § 12)[2].

---

[1]) Aus einer späteren Erklärungsschrift führt F. Perles S. 44 an: „Was liegt Gott daran, ob einer Unreines oder Reines genießt? Aber (Spr. 9 12) wenn du weise bist, so bist du für dich selbst weise. Sind doch die Gebote nur gegeben, um die Menschen durch sie zu läutern.“ Der Autor solcher Sätze war sich also „des erzieherischen Wertes des Cärimonialgesetzes wohl bewußt“, fügt Perles hinzu. Aber freilich stand ein solcher Autor auch auf dem Sprung, die uneigentliche (allegorische) Auffassung der Cärimonialgesetze zu billigen, und die allegorische Interpretation ist doch sonst — mit Recht — nicht Sache des „offiziellen“ Judentums.

[2]) Allerdings in 4, § 2 ist nicht gemeint „Der Lohn einer guten Tat ist die Tat selbst“ (Perles), sondern gemäß dem vorhergehenden Satz „Die Ausübung einer gerechten Tat zieht eine andere gute Tat nach sich“ vielmehr „der Lohn (= die weitere Folge) einer guten Tat ist eben (wieder) Gutes tun“, wie auch der nächste Satz „und die Konsequenz einer Übertretung ist eben eine — weitere — Übertretung“ beweist. Übrigens ist von der Belohnung für Gesetzesbeobachtung in 2, § 1. 16; 3, § 2. 16; 5, § 1. 23 die Rede, und im *Schemone-ʿesre* lautet § 13: „Gieb uns guten Lohn mit denen, die deinen Willen tun!“

Also der Eifer, der Sinn und Beweggrund der Schriftgelehrten soll bei ihrer Gesetzespflege durchaus nicht verkannt werden, obgleich ich das wieder (s. o.) für nicht positiv beweisbar erklären muß, was Holtzmann a. a. O., S. 34 behauptet, daß die von den Schriftgelehrten betriebene „ernste Regelung aller Lebensverhältnisse nach Gottes Gesetz“ als ein lebenslänglicher Bußruf im Sinne von Luthers erster These gemeint gewesen sei, und abgesehen davon daß diese Behauptung nicht positiv beweisbar ist, beginnen Johannes und Jesus doch mit dem Bußruf „Ändert euren Sinn!“ und Luther hat sich in eben jener ersten These — nicht auf die jüdischen Schriftgelehrten, sondern — auf Christus berufen.

Aber so sehr auch der aufs Gesetz bezüglichen Tätigkeit der Schriftgelehrten Gerechtigkeit widerfahren soll, so muß doch nun dies betont werden: vom Studium der Verheißungen war in allen diesen Aussprüchen nichts zu hören. Gewiß waren in die Anerkennung des göttlichen Gesetzes auch Objekte des israelitischen Glaubens eingeschlossen, nämlich die Überzeugung von der Erwählung Israels und vom Lohn der gesetzestreuen Israeliten, und insoweit ist der Satz von O. Holtzmann (Die jüdische Schriftgelehrsamkeit usw., S. 10), daß die Schriftgelehrten „die großen Glaubensgedanken behüteten und von Geschlecht zu Geschlecht überlieferten“, richtig, obgleich nicht zu vergessen ist, daß sie auch manches hinzufügten, wie z. B. „Zehn Dinge sind am Vorabend des Sabbats zwischen den Sonnen geschaffen worden, und diese zehn sind folgende: der Mund der Erde [vgl. Gen 4 11] und der Mund des Brunnens und der Mund der Eselin [Nu 22 28] und der Bogen [Gen 9 12] und das Manna und der Stab [Aarons] etc.“ (Spr. v. V. 5, § 6). Aber von den Objekten der israelitischen Hoffnung ist, wie in jenen schon (s. o. S. 32) übersetzten Sätzen aus den *Pirᵉqê Abôth,* so auch in diesem ganzen Traktat nicht die Rede, obgleich zur Erwähnung der Prophetie starke Gelegenheit gewesen ist, wie z. B. in „Drei Kronen gibt es: die Krone des Gesetzes und die Krone des Priestertums und die Krone des Königtums“ (4, § 13) oder bei den Worten „Die Schüler Abrahams essen in dieser Welt und erben die zukünftige Welt“ (5, § 19), und dieser Traktat von der Erbweisheit der Väter schließt mit den Worten: „Wende und drehe sie (die Gesetzeslehre) von allen Seiten um, denn alles ist in ihr“ und „nach Verhältnis der

Mühe wird der Lohn sein". Ich kann es daher nicht den Tatsachen entsprechend finden, wenn O. Holtzmann (Die jüdische Schriftgelehrsamkeit 1901, S. 32) an dieser die „erfolgreiche und eindringliche Verbreitung und Einprägung der prophetischen Gedanken" rühmt. F. Perles a. a. O., S. 42 billigt das, ohne einen Beweis anzuführen, aber es hat doch auch M. Friedländer a. a. O. (1905), S. 56 hervorgehoben, daß die Mischna mit Nachrichten über die messianischen Bewegungen sehr sparsam ist, und eine solche Bewegung ihr wenig sympathisch sein mußte. In der Tat sagt die Mischna nichts von einem Davididen und erwähnt nur einige Male (*Scheqalim* 2, § 5; *'Edujôth* 8, § 7 etc.) den Elia als den, der das Rätsel aller schwebenden Rechtsfragen lösen soll. J. Klausner, die messianischen Vorstellungen usw. (1904), S. 3 meint, die Mischnalehrer hätten, solange Juda noch eine Spur von Selbständigkeit besaß, und der jerusalemische Tempel noch in seinem Glanze da stand, es nicht für nötig gehalten, „die messianischen Ideen auszuspinnen". Aber um 180 n. Chr., wo die Mischna redigiert wurde, existierte doch Judäas Selbständigkeit und der Glanz des Tempels schon lange nicht mehr, und durch dieses beides durfte auch der Blick auf das geistliche Messias-Stadium (s. o. S. 8—11) nicht gehemmt werden.

b) Als Ausprägungen des „offiziellen" Judentums kommen aber auch noch Überzeugungen in Betracht, die im Kampfe von Parteiungen der nachmakkabäischen Judenschaft sich siegreich allgemeinere Anerkennung errungen haben.

Allerdings schon im Bericht über die Makkabäerkämpfe werden die Asidäer erwähnt, die mit hebräischer Namensform *Chasîdîm* heißen, was vielleicht am treffendsten mit „die Loyalen", aber auch mit Luther „die Frommen" übersetzt werden kann (übrigens O. Holtzmann 1906 erwähnt diese Leute nicht). Sie sind als diejenigen charakterisiert, „die alle beständig blieben im Gesetz" (1 Mak 2 42). Sie bildeten also den Gegensatz zu solchen, die hauptsächlich während der indirekt griechischen Beherrschung Palästinas (seit 332) zu fremdländischer Kultur hinneigten. Von diesen Gesetzestreuen schloß sich nach 1 Mak 2 42 „eine große Menge" den sich zum Widerstand gegen die syrische Glaubensverfolgung erhebenden Makkabäern an. „Viele" von diesen Asidäern haben dann nach 1 Mak 7 13 neben vielen Priestern sich dem Aaroniden Alcimus angeschlossen, weil „sie

Frieden begehrten", also um dem mörderischen Kriege ein Ende zu machen. Selten aber ist ein Akt des Vertrauens schlechter belohnt worden, als dieser. Denn Alcimus ließ, obgleich er ihnen mit einem Eidschwure Freundschaft zugesichert hatte, doch sechzig von ihnen an einem Tage hinrichten, und außerdem soll er, als er von Judas dem Makkabäer wieder verjagt worden war, diesen und seinen Anhang vor dem syrischen König Demetrius einfach als Asidäer bezeichnet haben (2 Mak 14 6), natürlich um sie als eine bloße Partei hinzustellen. Diese Asidäer habe ich auch noch in der aus der Regierungszeit des Johannes Hyrkanus I. (135—104) stammenden Grundschrift des Henochbuches erwähnt gefunden[1]. Dann verschwinden die Asidäer aus unserem Gesichtskreis. Aber im Bericht über den letzten Abschnitt der Makkabäerkämpfe, wo schon Jonathan und Simon an der Spitze standen, macht Josephus, der die Asidäer nicht erwähnt, die Bemerkung: „Zu dieser Zeit gab es drei Häresen, also selbsterwählte Standpunkte oder Parteien, die betreffs der menschlichen Dinge eine verschiedene Meinung hegten" (Antiqu. XIII, 5, 9). Diese drei Parteien sind, wie er fortfährt, die Pharisäer, die Sadduzäer und die Essener. Im Talmud sind bloß die ersten beiden Parteien, die Pharisäer und die Sadduzäer, erwähnt, wie hauptsächlich im Mischnatraktat *Jadájim* (Über das Händewaschen), Kap. 4, § 6—8. Fassen wir nun diese Parteien der Reihe nach hinsichtlich ihrer Stellung zum prophetischen Schlußbild von der israelitischen Religion ins Auge!

Es war etwa in der Mitte der Regierungszeit des Königs Johannes Hyrkanus I (135—104), als die Partei der Pharisäer

[1]) Dort heißt es: „Von diesen weißen Schafen (womit die im allgemeinen gesetzestreuen Juden gemeint sind) aber wurden kleine Lämmer geboren, und sie fingen an, ihre Augen aufzumachen, zu sehen und zu den Schafen zu schreien. Aber die Schafe schrieen ihnen nicht — wieder ihrerseits — zu und hörten nicht. was sie ihnen erzählten, sondern waren über die Maßen taub und ihre Augen waren überaus sehr verblendet. Ich sah in der Vision, wie Raben auf jene Lämmer losflogen, eins von jenen Lämmern [vielleicht den von seinem griechenfreundlichen Bruder Jason ersetzten Hohepriester Onias III., welchen Menelaos, der jüngste Bruder jener beiden — so wenigstens nach Josephus, Antiqu. XII, 5, 1 —, im Jahre 171 durch Andronikus erstechen ließ (2 Mak 4 34)] ergriffen und die Schafe zerstückelten und verschlangen. Ich sah weiter, bis daß jenen Lämmern Hörner sproßten, d. h. die Makkabäer unter ihnen als Helden erstanden, usw." (Henochbuch 90 6—9).

in das grelle Licht der Geschichte trat. Bei einem Gastmahl nämlich erklärte er, wie Josephus in Antiqu. XIII, 10, 5 erzählt, seinen pharisäischen Gästen, sie wüßten, daß er gerecht sein wolle und alles tue, wodurch er Gott gefallen könnte, und da die Pharisäer auf demselben Standpunkt stünden, so fordere er sie auf, sie möchten ihn, wenn sie ihn sündigen sähen, auf den rechten Weg zurückführen. Als sie ihm nun jede Tugend bezeugten, so hatte er Gefallen an ihren Lobsprüchen. Einer aber von denen, die mit zu Tische lagen, Eleazar mit Namen, der von Natur schlechte Sitten hatte und oppositionslustig war, sprach: Da du die Wahrheit zu kennen gefordert hast, so lege, wenn du gerecht sein willst, das Amt des Hohepriesters nieder und laß dir allein daran genügen, Beherrscher des Volkes zu sein! Als Hyrkan aber nach dem Grunde frug, aus dem er das Hohepriesteramt niederlegen solle, antwortete Eleazar: „Wir hören von den Älteren, daß deine Mutter unter der Regierung des Antiochus Epiphanes eine Kriegsgefangene gewesen sei.“ Josephus fügt hinzu: „Die Behauptung war aber eine lügnerische, und Hyrkan wurde gegen jenen Sprecher aufgebracht, und alle Pharisäer zürnten diesem sehr.“ Hyrkan hatte aber, wie Josephus in § 6 weiter berichtet, unter den Mitgliedern der Sadduzäerpartei, die das dem pharisäischen entgegengesetzte Prinzip vertreten, einen allerbesten Freund Namens Jonathan, und dieser flüsterte dem König Hyrkan zu, Eleazar habe jene verleumderische Aussage nach dem gemeinsamen Beschluß aller Pharisäer gemacht, und dies werde sich zeigen, wenn er diese frage, welche Strafe Eleazar wegen seiner Äußerung verdiene. Als nun Hyrkan die Pharisäer wirklich frug, welche Strafe Eleazar nach ihrem Urteil verdient habe, sagten sie: „Schläge und Gefangenschaft. Denn es schien ihnen nicht recht, einer Schmähung wegen ihn mit dem Tode zu bestrafen, besonders da die Pharisäer sich auch im allgemeinen zu den Strafen milder stellen.“ Darüber sei, wie Josephus weiter hinzufügt, Hyrkan sehr in Zorn geraten und, von jenem ihm befreundeten Sadduzäer Jonathan noch mehr aufgestachelt, habe sich der König von den Pharisäern getrennt, habe infolgedessen die Gesetzesbestimmungen aufgehoben, die von den Pharisäern dem Volke verordnet waren, und die bestraft, die diese Gesetzesbestimmungen beobachteten.

Aus diesem anschaulichen Bericht des Josephus haben wir zugleich die Hauptgrundlage des pharisäischen Standpunktes kennen gelernt. Sie bestand in der Meinung, daß das geschriebene Gesetz noch durch Gesetzesbestimmungen erweitert werden dürfe, die allerdings in jenem mehr oder weniger genau ihre Wurzeln besaßen. Z. B. ist im AT nur den heidnischen Ländern im allgemeinen Unheiligkeit zugeschrieben (Am 7 17), aber in der Mischna (VI, 2, 18 7) heißt es: „Die Wohnungen der Heiden *(haggojîm)* sind unrein." Ferner in der Mischna, VI. Hauptteil, Traktat 7 (*Nidda* = Unreinigkeit der Menstruierenden) beginnt Kap. 2 mit dem charakteristischen Satze: „Je mehr Untersuchung [nämlich eine Frau in bezug auf den wahren Anfang ihrer Menstruation vornimmt], desto lobenswerter ist die Frau", und dann heißt es in § 6: „Fünferlei Blut an einer Frau ist unrein: das rote und das schwarze und das safranglanzfarbige und erdwasser- und mischweinfarbiges." Übrigens beginnt Kap. 4 mit den Worten: „Die Samaritanerinnen sind menstruationsunrein von der Wiege an, und die Sadduzäerinnen sind, solange sie in den Wegen ihrer Väter wandeln, den Samaritanerinnen gleich." Ferner auch das Gebot des Händewaschens vor dem Essen wurde später zum alttestamentlichen Gesetz hinzugefügt. Die Mischna handelt davon in ihrem VI. Hauptteil, Traktat 11 (*Jadájim* = Hände) und schreibt z. B. vor: Das Wasser, womit man die Hände bis zum Gelenke zu begießen hat, muß mindestens $^{1}/_{4}$ Log, d. h. den vierten Teil von ca. $^{1}/_{2}$ Liter, betragen. Das Begießen kann dabei mit jeder Art von Gefäß, sogar mit einem aus Kuhmist hergestellten, geschehen, aber mit bloßen Wandstücken eines Gefäßes d. h. einer bloßen Scherbe darf es bei Leibe nicht geschehen usw. So könnte man zunächst die ganze Mischna durchgehen und könnte immer wieder über die Detaillierung der alttestamentlichen Gesetze und über die Konsequenzzieherei staunen, die sich in der späteren Gesetzeserweiterung findet. Es sei gestattet, nur z. B. noch aus dem Traktat über den *Schabbath*, Kap. 1, § 1 folgendes anzuführen: „Gesetzt den Fall ein Armer ist draußen und der Hausherr ist im Innern, reicht nun da der Arme seine Hand hinein und gibt etwa seinen Korb in die Hand des Hausherrn oder er nimmt etwas aus derselben und zieht es heraus, so ist der Arme schuldig, aber der Hausherr

straflos; reicht dagegen der Hausherr seine Hand hinaus und legt etwas in die Hand des Armen oder nimmt aus dieser etwas und bringt es herein, so ist der Hausherr schuldig, aber der Arme straflos.“ Ferner § 2 beginnt so: „Man soll sich kurz vor dem täglichen Abendopfer nicht vor den Barbier niedersetzen, ehe man sein Gebet verrichtet hat. Ebenso gehe man um diese Zeit nicht zum Bade usw.! Hat man aber die betreffende Tätigkeit schon angefangen, so braucht man nicht abzubrechen“ usw. usw. In Kap. 7 sind die „vierzig weniger eine“ (!) Arbeiten aufgezählt, zu denen man die im AT gegebenen Verbote betreffs der Sabbatsarbeit erweitert hat: z. B. aus dem Verbot, Feuer anzuzünden (Ex 35 3), wurde abgeleitet, daß man am Sabbat auch kein Licht anzünden dürfe, weshalb das Anzünden der Lichter schon am Vorsabbat zu geschehen hat. Ferner aus dem Verbot, am Sabbat Erntearbeit zu verrichten, leitete man das Verbot ab, am Sabbat „Früchte zu säubern“ *(bōrēr)* [vgl. über das Ährenausraufen Mt 12 2]. Man verbot auch z. B. „mit zwei Stichen zu nähen“ oder „zwei Buchstaben zu schreiben“. Sodann aus dem Verbot, zum Mannasammeln hinauszugehen (Ex 16 29), folgerte man das Verbot „aus einem Bereich in den andern zu tragen“ (Nr. 39), ließ aber doch — gemäß einer Folgerung aus Jos 3 4 — einen sogenannten „Sabbaterweg“ von 2000 Ellen (à ca. 49 cm, also ungefähr einen Kilometer) zu, und außerdem handelt ein ganzer Traktat der Mischna — nämlich *Erûbîn* „Vermischungen“ — darüber, wie man diesen Sabbaterweg verlängern, also das selbstgeschaffene Gesetz umgehen könne. Denn die Erklärung dieses Traktats in der zu Berlin 1832 von jüdischen Autoritäten herausgegebenen Mischna beginnt richtig mit den Worten: „*Erûb* heißt Vermischung und wird hier in dem Sinne gebraucht, in welchem er einen Ausweg darbietet, um das Gesetz der Sabbatruhe durch besondere Vorkehrungen zu erleichtern, mittels welcher man Örter verbindet, welche als getrennt betrachtet werden und von denen man nicht am Sabbat aus- und eintreten darf .... Es ist nämlich bloß gestattet, sich am Sabbat von der Aufenthaltsstraße 2000 Schritte zu entfernen. Wer nun weiter zu gehen beabsichtigt, legt vor Eintritt des Ruhetages innerhalb dieser Grenze irgendwo Speise für zwei Mahlzeiten nieder und erklärt gleichsam damit, daß hier sein Aufenthalts-

ort sein solle. Er darf alsdann noch von diesem Orte aus 2000 Schritte weitergehen."

Eben wegen dieser weit ausgesponnenen Gesetzesbestimmungen (*Halâkhôth* oder Direktiven) — und in ihnen liegt doch gewiß zum Teil „kleinliche Kasuistik" (gegen F. Perles, S. VI in bezug auf S. 62—64) —, mit denen die Pharisäer ihre Lebensführung wenigstens in der Theorie umgeben haben, die aber von andern Kreisen und speziell auch den Volksmassen nicht befolgt und zum Teil nicht gekannt worden sind, trugen die Pharisäer, die untereinander sich als *Chaberîm* d. h. Genossen bezeichneten, ihren Namen, der hebräisch und aramäisch *Perûschîm* oder auch *Perîschîm* lautete und „Abgesonderte oder Ausgezeichnete" bedeutet, vgl. den Satz „Seit Rabbân Gamaliel der Ältere tot ist, ist keine Ehre mehr mit der Gesetzeskunde vereinigt, und gleichzeitig starb Reinheit und *perîschûth*, Abgesondertheit" (Mischna, *Sôṭa* 9, § 15). Zwischen den Asidäern und dieser neuen Partei bestand also mindestens ein Zusammenhang der Tendenz.

Wegen der Genauigkeit ihrer Gesetzesentfaltung meinten also die Pharisäer, eine Elite im Volke zu bilden, und es soll gar nicht bezweifelt werden, daß sie zum Teil die Gerechtigkeit vor Gott mit Ernst erstrebt haben. Aber erstens haben sie, indem sie durch Gesetzeserweiterungen einen „Zaun um das Gesetz" herstellen wollten, wie es im Mischnatraktat Sprüche von Vätern (Kap. 1, § 1: „Macht einen Zaun für das Gesetz!") heißt, oftmals das Gesetz selbst und hauptsächlich seinen echten Sinn verdeckt. Schon deswegen werden sie nur mit einem Schein des Rechts als „Träger der Fortentwickelung" (Bousset, Die Religion des Judentums, S. 163 und Perles a. a. O. S. 38) gerühmt, und was für ein Kulturfortschritt war es denn auch, der sie trieb, den Nichtgelehrten, den *ʿAm ha-âreṣ* einfach die Frömmigkeit abzusprechen? Vgl. „Ein *ʿam ha-âreṣ* ist nicht *chasîd*" (Spr. v. Vätern 2, § 6) oder „Wo viel Gesetze, ist viel Leben" (§ 8). Zweitens wie haben sie sich zur Prophetie gestellt? Auf diese Frage kann man in den Schriften, die das „offizielle" Judentum nicht „von sich gestoßen hat", nur indirekt eine Antwort finden. Die allgemeine Verbreitung der israelitischen Religion wünschten auch die Pharisäer und betrieben sie sogar, und die Alternative „ent-

weder Pharisäismus oder Messianismus! Partikularismus oder Universalismus!“ ist von M. Friedländer (1905), S. 56 unrichtig gestellt, wie auch seine Bemängelung des Missionseifers der Pharisäer (S. 33) ungerecht ist. Aber vom innersten Zentrum des prophetischen Programms waren sie allerdings entfernt. Denn es war ein Pharisäer Sadok, der nach des Archelaus Verbannung im Jahre 6 n. Chr. gegen die römische Prokuratur über Judäa mit auftrat (Jos., Antiqu. XVIII, 1, 1), und Josephus selbst hat als Pharisäer im Jahre 66 das jüdische Heer in Galiläa gegen die Römer befehligt, und auch der bekannte Rabbi Akîba, der unter Hadrian 132 n. Chr. in *Barkŏkh^ebā* den Messias erkannte und mit ihm gegen die Römerherrschaft kämpfte, war ein Pharisäer. Also Jesajas Grunddirektive „Im Stillesein und im Vertrauen sollte bestehen eure Heldenhaftigkeit“ (Jes 30 15) bildete keinen Grundzug im pharisäischen Programm. Sie haben stets in der vordersten Reihe gestanden, wo es das messianische Reich als ein politisches oder wenigstens materiell geartetes zu realisieren galt. War doch auch die Zelotenpartei, die Partei der Eiferer, der aktiven Propaganda, ein Wurzelschößling des Pharisäismus. Der erste geschichtlich hervortretende Anführer der Zeloten, Judas aus Gamala (östlich vom galiläischen Meer), wirkte mit dem erwähnten Pharisäer Sadok im Jahre 760 der Stadt Rom zusammen, um Judäa nicht unter unmittelbare römische Herrschaft kommen zu lassen (Jos., Antiqu. XVIII, 1, 1). Diese „Männer der Tat“ bleiben an den Rockschößen der Pharisäer hängen, wenn sie auch der Pharisäer Josephus als Vertreter einer andern „Philosophie“ *(τετάρτη φιλοσοφία)* abschütteln möchte.

Wie nun verhielten sich zu diesen Fragen die Sadduzäer? Sie führten, nebenbei bemerkt, diesen Parteinamen, wie jetzt auch O. Holtzmann, Neutestl. Zeitg. (1906), S. 213 anerkennt, als Parteigänger der sadokidischen Priester (Hes 44 15), und daraus erklärt sich, daß sie „schon als Vornehme und Reiche der Volksgunst entbehrten“, wie einst Max Schneckenburger in seiner „Neutestl. Zeitgeschichte“, S. 142 bemerkte.

Nun, daß die Sadduzäer die späteren Gesetzesbestimmungen der pharisäischen Schriftgelehrten nicht billigten, ist uns ja schon aus jener Erzählung über Johannes Hyrk. (oben S. 38) mit lebhafter Deutlichkeit entgegengetreten. Josephus sagt an einer

Stelle (Antiqu. XVIII, 1, 4) auch ganz kurz: „Ihr Bestreben geht dahin, ja nichts anderes etwa als die Gesetze zu beobachten. Denn gegen die Weisheitslehrer zu opponieren, rechneten sie sich zur Tugend an.“ Übrigens daß sie „keine Schriftgelehrten waren noch sein wollten“, behauptet Friedländer (1905), S. 14, aber beweist es nicht! Ein Kapitel aus diesen Streitverhandlungen bietet die Mischna im Traktat „Hände“, Kap. 4, § 6—8 dar. Da fliegen die Sätze so herüber und hinüber: Die Sadduzäer sagen: „Wir klagen euch, Pharisäer, an, daß ihr behauptet: „„Eselsgebeine sind rein, aber die Gebeine des Hohepriesters Johannes sind unrein.““ Darauf erwiderten die Pharisäer: „Gemäß der Wertschätzung irgendwelcher Objekte ist ihre verunreinigende Wirkung, damit nicht einer aus den Gebeinen seiner Eltern Löffel mache.“ Ferner (§ 7) äußern die Sadduzäer: „Wir müssen euch, Pharisäer, tadeln, daß ihr die Strömung (beim Gießen in ein unreines Gefäß) für rein erklärt.“ Die Pharisäer erwidern: „Wir müssen euch tadeln, daß ihr einen aus dem Begräbnisplatze kommenden Kanal für rein erklärt.“ Ferner sagen die Sadduzäer: „Wir müssen über euch, Pharisäer, klagen, weil ihr sagt: „Wenn mein Ochse oder Esel Schaden anrichtet, bin ich Ersatz schuldig, aber wenn mein Knecht oder meine Magd Schaden anrichtet, bin ich frei.“ Die Pharisäer entgegnen: „Nicht was von Ochs und Esel gilt, die keinen Verstand haben, kann von Knecht und Magd gelten, die Verstand haben; denn sonst könnten diese, wenn ich sie kränkte, eines anderen Garbenhaufen anzünden, und ich wäre verpflichtet, Ersatz dafür zu leisten.“ (§ 8.) Ein galiläischer Sadduzäer sprach: „Ich klage euch, Pharisäer, an, daß ihr in den Ehescheidungsbrief den Namen des Regenten neben den des Mose setzt.“ Die Pharisäer erwidern: „Wir tadeln an dir, galiläischer Sadduzäer, daß ihr den Namen des Herrschers und den Namen Gottes auf ein Blatt schreibt, und zwar jenen oben und diesen unten, denn in der Schrift (Ex 5 2) steht: Pharao sprach: Wer ist Jahve, daß ich ihm gehorchen und Israel entlassen solle? Indes als er bestraft wurde, sprach er: Gott ist der Gerechte!“ — Bei manchen von diesen gegnerischen Behauptungen der Sadduzäer kann man zweifelhaft bleiben, ob sie mit Recht opponierten, aber als allgemeiner Charakterzug der Sadduzäer bleibt doch das bestehen, daß sie im wesentlichen den Bestand des

geschriebenen Gesetzes bewahren wollten, überdies deswegen unter Umständen „rauher oder härter im Urteil" (ὠμοὶ περὶ τὰς κρίσεις bei Josephus, Antiqu. XX, 9, 1), als die Pharisäer waren und auch deshalb weniger die Volksgunst besaßen. Indes standen sie deshalb dem prophetischen Bild von der Zukunft der israelitischen Religion näher?

Man könnte es denken, weil sich schon aus jenem zuletzt erwähnten Kontroverspunkte ergibt, daß die Sadduzäer sich in die staatlichen Verhältnisse fügten, wie diese sich auch gestalteten, also jener Direktive von Jes 30 15 „Im Stillesein und Vertrauen soll eure Heldenhaftigkeit bestehen" folgten und keine politische Opposition trieben. Aber ob dabei eine religiös orientierte Unterwerfung unter jenes prophetische Prinzip, oder ob lebenskluges Streben, im Einvernehmen mit der jeweiligen politischen Gewalt ihre Stellungen und ihre Güter zu genießen, die stärkere Triebfeder war? Die Wage der Entscheidung wird sich wohl nach der letzteren Seite neigen, wenn man beobachtet, wie das Verhalten der Sadduzäer zu den übrigen Momenten des prophetischen Bildes von den Ausgängen der Religionsgeschichte Israels gewesen ist. Sie hatten auch keinen Eifer im Glauben, leiteten sie doch gemäß ihrem absoluten Indeterminismus den Gang der Geschichte völlig von des Menschen Entschlüssen, nicht irgendwie von göttlicher Vorsehung ab (Jos., Antiqu. XIII, 5, 9: „Die Sadduzäer heben die göttliche Bestimmung auf, indem sie meinen, daß diese nichts sei, und die menschlichen Dinge sich nicht nach ihr richten")[1], und mit der Auferstehung der Toten leugneten sie auch die Fortexistenz der Seelen ab, wie Josephus (Antiqu. XVIII, 1, 4) ausdrücklich sagt: „Den Sadduzäern läßt ihre Theorie zugleich mit den Körpern die Seelen verschwinden d. h. vernichten."

Also das „offizielle" Judentum hat das prophetische Bild von Schlußgestaltung und Schlußschicksal der israelitischen

[1]) Vgl. dazu in Sprüche von Vätern 3, § 15: „Alles wird von Gott erschaut, aber dem Menschen bleibt die freie Wahl." — Übrigens tauchte die Frage nach der Wahlfreiheit schon bei Si 15 11—20; Ps Sal 9 7 und Henoch 98, § 4 auf, und gut bemerkt W. Lüttgert, Das Problem der Willensfreiheit in der vorchristlichen Synagoge (1906) S. 208: „So lange die Verantwortlichkeit und Schuld nicht direkt geleugnet wurden, lag kein Grund vor, die Willensfreiheit ausdrücklich zu betonen."

Religion nicht festgehalten. Es ergibt sich dies auch aus den Äußerungen neuester Wortführer des „offiziellen“ Judentums, wie Leo Bäck in „Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums“ (1901), Güdemann und F. Perles. Denn als „das Zentrum der jüdischen Religion“ (Perles, S. 33) gilt auch ihnen der Monotheismus, wie dieser z. B. nach Güdemann, S. 19 „der teuerste Besitz des Judentums war und ist“, und übrigens es bei Perles, S. 34 heißt: „Das Judentum hat sich durch und für den Monotheismus erhalten.“ Nun war aber schon nach dem AT selbst es nicht so, wie Delitzsch in seinem ersten Vortrag über „Babel und Bibel“ (S. 44 f.) sagte: „Was die weltgeschichtliche Bedeutung der Bibel ausmacht, ist der Monotheismus.“ Nein, was die weltgeschichtliche Bedeutung der altisraelitischen Religionsliteratur ausmacht, lag fundamental und zentral darin, daß sie die Urkunde vom Bunde Gottes mit Abraham und dem damit begonnenen Plane war, Israel zum Mittelpunkt eines schließlich die Menschheit umfassenden Heilsorganismus zu machen (Gen 12 3 b). Der Monotheismus, die absolute Einheitlichkeit des in dieser Bundesschließung (= Religion) aus dem für gewöhnlich verhüllten Welthintergrunde hervortretenden Gotteswesens, war nur die Voraussetzung, und wer die Voraussetzung eines geschichtlichen Faktums zu dessen Hauptsache macht, behandelt es einseitig. Übrigens ist es unbestreitbar, daß der Monotheismus in der talmudischen, also doch „offiziellen“ Theologie des Judentums durch Einschaltung von Mittelwesen zwischen Gott und Welt gefährdet wurde. Denn, um nur einige Beweise anzuführen, so heißt es in bab. *Sanhedrin* 38 b: „Und zu Mose sprach er (Ex 24 1): Steig herauf zu Jahve. Warum sagt Gott nicht: Steig herauf zu mir? Darauf sprach er zu ihm: Das ist *Metatron*, dessen Name gleich dem Namen seines Herrn ist[1].“ Oder statt „Zeichen des Bundes zwischen mir und euch“ (Gen 17 11) steht im Targum Onqelos „Zeichen des Bundes zwischen meinem *Mēmrā* und euch“, und ins Gebiet der Transzendentalisierung des Gottes-

---

[1]) Man hat in jener Talmudstelle übersehen, daß Ex 24 1 zu den Stellen gehört, in denen das Pronomen durch den Gottesnamen ersetzt ist und von denen eine große Zahl in meiner Stilistik usw., S. 154 (vgl. auch S. 255) gesammelt sind.

begriffes gehört es ja auch, wenn für „Gott“ der Ausdruck „Himmel“ gesetzt wurde, wie schon z. B. in der Mischna: „Sprüche von Vätern“ 1 3 2 2 4 4. 12 5 4. 17. Bei dieser Sachlage ist doch wahrlich kein Anlaß, mit Selbstbefriedigung den Ausspruch zu zitieren: „Jede Mittlerschaft zwischen dem Menschen und dem Schöpfer haben unsere Weisen abgewiesen“ (Güdemann, S. 85), und soweit sie dies getan haben, sind sie vom Beispiel Abrahams und der Propheten abgewichen, die ihrerseits ein fürbittendes und sonstiges Eintreten für andere gekannt haben (Gen 18 23 ff. etc. oben S. 10).

Dem prophetischen Bilde vom Schlußstadium der israelitischen Religionsgeschichte (s. o. S. 3—15) wird auch noch nicht genügt, wenn neben dem Monotheismus von den Anhängern des „offiziellen“ Judentums die „Freude an einer Gesetzesforderung“ als Faktor im Wesen des Judentums hervorgehoben wird (Güdemann, S. 83; Perles, S. 43), und wenn man (Güdemann, S. 86) sagt, daß diese „Freude an der frommen Handlung“, wie er *simcha schel miṣwa* übersetzt, „durch sich selbst ausschließe, daß man sie um des Lohnes willen vollführt“, so hält das erstens nicht vor der Logik stand, weil die Freude an einer Gesetzesforderung sich zugleich auch auf die mit einer Gesetzesforderung (wie z. B. bei der Elternehrung Ex 20 12) verknüpfte Verheißung beziehen kann, und zweitens muß auch an folgende Tatsachen erinnert werden: an jenen wiederholt ausgesprochenen Wunsch Nehemias „Herr, gedenke mir dies zum Guten!“ oder z. B. an den Ausspruch „Beobachte ein geringes Gesetz so genau, wie ein schweres, denn du kennst die Belohnung nicht, die auf jedes erfolgt“ (Mischna, Spr. v. Vätern 2, § 1; die andern Stellen vom Lohn stehen oben S. 34). Der prophetische Hinweis auf die Umänderung der Bundesbedingungen, die bei der göttlichen Aufrichtung eines neuen Bundes eintreten soll (s. o. S. 13 f.), ist ganz aus den Augen gelassen worden, wenn im Talmud gesagt ist: „Es gibt keinen Unterschied zwischen dieser gegenwärtigen Periode und den Tagen des Messias, außer daß die Königreiche ihm dienen“ (bab. *Berakhoth* 34 [b]), und wenn in der *Bereschîth rabba* zu 48 11 sogar positiv gesagt ist: „Israel bedarf der Belehrung des Königs Messias nicht, denn es heißt ja: nach ihm werden Nationen *(Gojîm!)* fragen“ (Jes 11 10). — Ein Bekenntnis, wie z. B. „Das Gebilde des Herzens des Menschen

ist böse von seiner Jugend auf" (Gen 8 21)[1], entspricht auch der prophetischen Bußforderung (bis Mal 3 24!) besser, als das Reden über angeblich unnötige Quälerei mit dem Gedanken an die Sünde, das auch neuerdings mit einem selbstzufriedenen Seitenblick auf andere Religionen bei Vertretern des offiziellen Judentums begegnet (Güdemann, S. 83f. etc., wie auch B. Jacob a. a. O., S. 352 gegen den „regelrechten Bußsport" sich erklären zu müssen meint, den das Christentum im Gefolge gehabt habe).

Dem prophetischen Wort von den Ausgängen der Religionsgeschichte Israels kommt man auch dadurch nicht näher, daß man behauptet: „Weder die Tora ist Gesetz, noch der Talmud. Beide sind ihrem innersten Wesen nach Lehre, die gelernt und gelehrt sein will" (Güdemann, S. 77). Denn diese Behauptung ist mindestens eine Halbheit, weil der Inhalt von Tora und Talmud doch auf keinen Fall bloß — in der intellektuellen Sphäre — gelehrt und gelernt, sondern auch mit Gehorsam — also einem Tribut der Willenssphäre — beachtet und geehrt sein will. Ferner die Unabhängigkeit vom Buchstaben des Wortes, deren sich dieser letztgenannte Vertreter des offiziellen Judentums rühmt (S. 78f.), ist, wenn sie auf Wirklichkeit beruht, nur Unglaube gegen die göttlich-prophetischen Grundlagen der israelitischen Religion. Dieser Unglaube würde — falls nicht vielmehr ein Selbstwiderspruch und ein aus verhüllter Polemik gegen andere Glaubensüberzeugungen geborenes Sichvergessen

[1]) Übrigens will B. Jacob (Der Pentateuch 1905, S. 14) diese Stelle vergeblich mit „Ich will den Acker ferner nicht mehr um Adams willen verfluchen, denn das Dichten des Herzens von Adam war böse von seinem Erwachen an" übersetzen. Denn 1) ist Adam von 4 25 und 5 1 an durch das artikellose Wort bezeichnet, während in 8 21 *adam* mit dem Artikel steht. 2) will Jacob die herrschende Übersetzung und Auslegung jener Stelle auf „dogmatisches, aus fremden Voraussetzungen erwachsenes Vorurteil" zurückführen, da ja „die Schöpfung als Werk von Gottes Hand von ihm selbst als gut betrachtet worden sei", und wenn die herrschende Übersetzung richtig wäre, würde nach Jacob nicht zu begreifen sein, weshalb Gott früher das Strafgericht über die Menschen gebracht habe. Aber 3) wenn Jacob in diesen seinen Sätzen die Gottheit nicht mit der menschlichen Freiheit und fortschreitenden Sündhaftigkeit rechnen lassen will, so braucht er eben nur den Bibeltext zu ändern und hauptsächlich zuerst eine solche Stelle zu beseitigen, wie diese „und Gott reuete es, daß er die Menschen gemacht hatte" (Gen 6 6).

vorliegt — auch in seinen mehrfachen Anspielungen auf „Unbegreiflichkeiten“ der Religionsgeschichte (z. B. S. 84 f. 87 und 90 gegenüber Harnack) liegen. Denn wer an die Wirklichkeit von Wundern glaubt, wie doch Güdemann als offenbarungsgläubiger Rabbiner, kann nur aus Inkonsequenz gegen die Möglichkeit eines einzelnen Wunders auftreten.

Das in den altisraelitischen Schriften erwähnte Glauben kommt in diesem „offiziellen“ Judentum überhaupt nicht zu seinem Rechte. Denn es wird zwar angeführt, daß Rabbi Simlaj gesagt habe, alle 613 Gebote (genauer: 365 Verbote und 248 Gebote), die man im Gesetze Moses unterschied, seien von Habakuk auf das eine „Der Gerechte lebt in seinem Glauben“ reduziert worden (Güdemann, S. 89). Aber daraus wird dann (S. 90) der Satz „Der Gerechte lebt seines Glaubens“ gemacht, also jener prophetische Ausspruch wird in eine Form gebracht, nach der er den Sinn von „Jeder kann nach seiner Façon selig werden“ besäße. Wo überhaupt ist in diesem „offiziellen“ Judentum ein bestätigendes Echo jener alttestamentlichen Sätze vom Glauben (Gen 15 6 etc. s. o. S. 12)? Wer hört da eine Würdigung einer doch jedenfalls fundamentalen Sentenz, wie „Wer glaubt, der wird nicht als Beute dahinmüssen“ (Jes 28 16)? Nein, eher eine Abwehr der Schätzung des Glaubens tritt auch aus den Worten entgegen, die bei F. Perles (S. 65) gelesen werden: „Der Begriff der ‘guten Taten’ spielt überhaupt die größte Rolle in der jüdischen Ethik und ist niemals wie im Christentum durch den Begriff des ‘Glaubens’ in den Hintergrund gedrängt.“ Den „Schülern unseres Vaters Abraham“, von denen in den „Sprüchen von Vätern“ 5, § 19 die Rede ist, wird Neidlosigkeit, Bescheidenheit und demütiger Sinn zugeschrieben, aber der Glaube Abrahams, seine vertrauensvolle Hingabe an die Kundgebung seines Gottes, fehlt unter jenen Merkmalen, wie Perles, S. 112 ausdrücklich betont, daß im „ganzen talmudischen Schrifttum das Wort für Glaube fehlt“, und doch hat das „offizielle“ Judentum erstens kein Recht, diese Streichung vorzunehmen, und zweitens beruht sie auch auf Verkennung des psychologischen Gesamtzustandes, der Glaube genannt wird: ein aus Demut geborenes Vertrauen, das nach innerer Selbstentfaltung wieder nur in Pietät und Moralität seine Konsequenzen haben kann.

Und die Prophetie überhaupt mit der ihr korrespondierenden Hoffnung, wo sind sie in diesem offiziellen Judentum? Ausdrücklich werden von Perles (S. 116) „die Anerkennung Gottes und die Anerkennung seines Gebotes als die Zusammenfassung der Grundlehren des Judentums" bezeichnet, und nach demselben Autor soll die „Gegenwartsstimmung" schon immer in der israelitischen Religion geherrscht haben, die „Zukunftsstimmung erst durch furchtbare Schicksalsschläge gewaltsam in die Höhe geschraubt" worden sein (Perles, S. 119). Mit Befriedigung wird ebenda hervorgehoben, daß in den jüdischen Gebeten um die „Herrschaft Gottes" gebetet wird, und daß diese da „nichts weiter als seine Anerkennung durch alle Menschen" sei (Perles, S. 120 f.). Den Gedanken vom Sühnleiden des Messias kann man — nach modernem „offiziellen" Judentum — nur so in das Targum zu Jes 53 bringen, daß man von der jetzt vorliegenden Gestalt des Targum auf ein älteres „offizielles" zurückweist, das „sehr leicht" anders gelautet haben könne (Bäck, S. 21, und auch A. B. Ehrlich sagt in seinem *Miḳra ki-Pheschûṭô* 1901 bei Jes 53 kein Wort vom Messias). Aber die ursprüngliche Deutung von Jes 53 liegt wohl in den *Maṣdîqê ha-rabbîm* „denen, die vielen zur Gerechtigkeit verhalfen" (Dan 12_{3}, vgl. auch Sap 2_{19} f. 5_{1} f. $_{3}$ f. $_{6}$ f. mit Jes 53_{7} 52_{15} $53_{2-4.6}$ f.). Ja, das Sterben war für den jüdischen Messiasgedanken ein so fremdartiges Element, daß deshalb im Talmud ein „Messias, Sohn Josephs" dem „Messias, Sohn Davids" gegenübergestellt wurde (Dalman, Der leidende und sterbende Messias der Synagoge im ersten christl. Jahrtausend, S. 2 ff.).

Das also ist der Reflex, den das von den eigenen Organen der altisraelitischen Religion gezeichnete Bild ihrer Zukunft (s. o. S. S. 4—15) in den mischnisch-talmudischen Aufzeichnungen gefunden hat, die vom „offiziellen" Judentum als maßgebend anerkannt werden.

5. Das Schlußstadium der israelitischen Religion gemäß nachmakkabäischen nichttalmudischen Literaturgattungen und religiös-philosophischen Standpunkten des Judentums.

a) Unter den Literaturprodukten, die das „offizielle" Judentum nicht als echte Ausprägungen seines Geistes angesehen hat, sind schon aus zeitlichem Gesichtspunkt zuerst einige von den sogenannten Pseudepigraphen des AT zu beachten. Denn

von ihnen reicht das eine, wenn nicht gar etwa vor die makkabäische Verfolgungszeit, so doch bis in dieselbe zurück.

Beim Buche der Jubiläen ist es nämlich das Wahrscheinlichste, daß es in einer Zeit entstand, in der die religiöse und nationale Eigenart Israels Gefahr lief, von einer fremden Kultur ganz aufgesogen zu werden (so auch G. Beer in der Prot. Realencyklopädie [3] XVI, 259), und wo die späteren Parteistandpunkte sich noch nicht von einander abgegrenzt hatten (vgl. das Genauere in m. Einleitung des AT, S. 493). Gegen W. Singer, der in „Das Buch der Jub.“ (1898) meinte, daß dieses Buch gegen den Paulinismus gerichtet sei, hat sich auch M. Friedländer in „Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen“ (1901), S. 83 erklärt, und auch Schlatter (1906, S. 249) läßt dieses Buch nur aus einem Gegensatz gegen die Rabbinen geboren sein. — Ferner vom Buche Henoch stammt wesentlich nur Kap. 1—36 und 72—105 (über einige Interpolationen, wie z. B. 105, § 2, vgl. meine Einleitung S. 497 f.) aus der Zeit des Königs Joh. Hyrkan (135—104). M. Friedländer in „Die religiösen Bewegungen usw.“ (1905), S. 23 etc. zitiert wieder auch aus Kap. 37—71, den sogenannten Bilderreden, als aus einer vorchristlichen Quelle. Ich meine aber, in meiner Einleitung ins AT, S. 495 f. mit guten Gründen nachgewiesen zu haben, daß diese Kapitel nachchristlichen und zwar christlichen Ursprungs sind. Cornill, Einleitung [4] hat mir darin beigepflichtet, und wenn G. Beer bemerkt (Prot. Realenc. [3] XVI, 241, Z. 25—27), daß dann „das Fehlen spezifisch christlicher Züge (z. B. Hindeutung auf die historische Person Jesu, seinen Kreuzestod, die Auferstehung u. dergl.) unbegreiflich sei“, so ist dieser Umstand gar wohl erklärlich und kann gegenüber meinem Beweise nicht aufkommen. Auch was H. Appel teils in einer mir 1902 vorgelegten Arbeit und teils in „Die Komposition des Henochbuches“ (1906), S. 78 für den vorchristlichen Ursprung der Bilderreden geltend macht, ist nicht entscheidend. Denn auch ein christlicher Verfasser der Bilderreden konnte den — natürlich älteren — Standpunkt Henochs soweit wahren, daß er mit „jener Menschensohn“ (46 2) auf den danielischen Menschensohn hindeutete. Aber was ich geltend gemacht habe, habe ich bei allen wiederholten Erwägungen nicht zu beseitigen vermocht. Denn wenn — um nur ein Beispiel anzuführen — die Aussage (46 4) „dieser Menschensohn, den du gesehen hast, wird die Könige und die Mächtigen von ihren Lagern und die Starken von ihren Thronen sich erheben machen“ (vgl. Jes 52 15 u. Lc. 1 52) vorgelegen hätte, so würden die Fragen über den Menschensohn in den Evangelien nicht möglich gewesen sein. Da übrigens ja auch andere (O. Holtzmann 1906, S. 396 f.) in 105 2 oder 48 10 einen christlichen Zusatz sehen, so dürfte meine Position um so mehr der Erwägung wert sein. — Ferner wird eine vorchristliche Partie der sibyllinischen

Orakel (zunächst Buch III 97—807) mit gutem Grund etwa um 140 v. Chr. angesetzt (siehe weiter in meiner Einleitung, S. 509). — In den achtzehn Psalmen Salomos endlich haben die Gefühle und Bestrebungen ihren Widerhall gefunden, die das Herz des jüdischen Patrioten und Religionseiferers kurz nach der Zeit durchwogten, wo ein römischer Feldherr zum ersten Male den Tempel Jahves betreten hatte, was bekanntlich Pompejus im Konsulatsjahre Ciceros tat. Übrigens Schlatter (1906), S. 191 läßt, wie früher H. Grätz, diese Psalmen ein Echo der Stimmungen sein, die einen religiös-sittlich eifrigen Israeliten unter der Regierung Herodes I. erfüllten. — Wenigstens die ersten zwei und das letzte von diesen Literaturprodukten bilden, abgesehen von ihrem relativ hohen und vorchristlichen Datum, auch deshalb eine besondere Gruppe, weil sie zur palästinensisch-hebräischen Sphäre der Judenschaft gehören.

Aber was findet sich in diesen Büchern für ein Nachklang der alten Weissagung oder Ersatz für dieselbe? Nun im Buche der Jubiläen, in welchem das Gesetz so oft und stark betont wird, daß viele Bestandteile desselben schon in die Zeit der Urväter und Erzväter zurückgetragen worden sind — eine für die Quellenbedeutung der kanonischen Genesis bedeutsame Tatsache (vgl. mein Schriftchen „Glaubwürdigkeitsspuren des AT" 1903, S. 48ff.) — in diesem Buche der Jubiläen sind die Worte von der Besiegung der Schlange (Gen 3 15) durch die Worte „Gott zürnte der Schlange in Ewigkeit" ersetzt (Jub. 3 23). Auch sonst findet sich keine Weissagung aus Anlaß des Satzes „Dieser wird uns trösten usw." (Gen 5 29) in Jub. 4 28, ebensowenig im Anschluß an Gen 9 26f. oder 12 1—3 oder 17 5 in Jub. 7 11f. 12 22—24 15 8, auch nicht in dem eschatologischen Ausblick am Schluß der Abrahamsgeschichte (Jub. 23 16ff.) oder im Segen Rebekkas (!) über Jakob (Jub. 25 15ff.), und zu Gen 49 10, wie überhaupt zu 3—27 (Jakobssegen), findet sich keine Parallele im Buche der Jub. Nur in dem eingeschalteten Segen Isaaks über Juda (Jub. 31 18—20) liest man: „Gott gebe dir Kraft und Stärke, daß du alle niedertretest, die dich hassen! Sei ein Fürst, du und einer von deinen Söhnen [wahrscheinlich ist David gemeint], über die Söhne Jakobs! Dein Name und der Name deiner Söhne gehe aus und verbreite sich über die ganze Erde und in [allen] Ländern! Dann werden sich die Völker vor deinem Antlitz fürchten, und alle Völker werden bestürzt werden. In dir sei die Hilfe Jakobs, und in dir werde das Heil Israels gefunden! Und wann du auf dem Throne des Ruhmes deiner

Gerechtigkeit sitzest, wird tiefer Friede über allem Samen der Kinder des Geliebten herrschen. Wer dich segnen wird, [sei] gesegnet, und alle, die dich hassen und dich quälen und auch dir fluchen, sollen von der Erde hinweggetilgt und vernichtet werden und sollen verflucht sein.“ Hier ist gewiß auf die ruhmvolle Zukunft der davidischen Dynastie hinausgeblickt, wie etwa in Jes 9_{7} 11_{3}ff.; Ps 2_{8}f. $72_{8.11}$, aber das Auge der Hoffnung richtet sich nur auf politisches Heil. Die um Israel sich scharenden Nationen werden durch den Mund „der Erde, der Allmutter“ höchstens noch sagen: „Kommt, niederfallend zur Erde laßt uns alle anflehen den unsterblichen König, den großen und ewigen Gott; laßt uns zum Tempel senden, denn er allein ist der Herrscher, laßt uns alle das Gesetz des höchsten Gottes bedenken, denn es ist das gewichtigste auf Erden!“ (*Oracula Sibyllina* III $_{716-720}$). Die materielle Seite des zukünftigen Heiles wird auch in V. $_{744-760}$ ausgemalt, von religiös-sittlichen Momenten aber nur die künftige Furcht vor dem Götzendienst, dem Ehebruch, „dem gesetzlosen Beilager mit dem Knaben“ und dem „Kindermord“ aufgeführt (V. $_{763-765}$), „und die Propheten des großen Gottes sind (dann) selbst Richter der Sterblichen und gerechte Könige“ ($_{781}$f.). — Allerdings im Buche Henoch, und zwar in dessen Grundschrift soll ein „Reich nicht von dieser Welt“ angekündigt sein, wie M. Friedländer (1905), S. 34 und 59, Anm. betont. Aber er kann sich nur stützen zunächst auf die Anrede „all ihr Kinder des Himmels“ (101_{1}), indes jener Ausdruck geht parallel mit „Sünder“ und „ihr Seelen der Gerechten“ ($_{9}$ 102_{4} etc. 104_{1}), und sie sind die Führer unter den Kindern der Erde (105_{1}) und sollen „Genossen der himmlischen Heerscharen werden“ (104_{6}). Alle diese Aussagen aber oder etwa ein Satz, wie „Azazel (nicht „Azael“, wie bei Friedländer, S. 140 steht) lehrte die Menschen Schwerter und Messer und Schilde und Panzer“ erweisen kein messianisches „Reich, das nicht von dieser Welt ist“. Der Verfasser des Traumgesichts Kap. 85—90 kennt keinen Messias, läßt aber nach 90_{31} (vgl. 89_{52}) vor dem Gericht Elia mit Henoch zurückkehren. — Daß „in den späteren, aber immer noch vorchristlichen Apokalypsen die Welterlösung sich vielfach als ein rein nationales Werk darstellt“, gibt Friedländer (1905) selbst mit Recht zu

(S. 29). Denn in den Psalmen Salomos lesen wir 17 21 ff. die Bitte

21 Sieh darein, o Herr, und laß ihnen erstehen ihren König,
den Sohn Davids, zu der Zeit, die du erkoren,
daß er über deinen Knecht Israel regiere,
22 und gürte ihn mit Kraft, daß er ungerechte Herrscher zerschmettere,
Jerusalem reinige von den Heiden, die [es] kläglich zertreten!
26 Dann wird er ein heiliges Volk zusammenbringen, das er mit Gerechtigkeit regiert,
und wird richten die Stämme des vom Herrn, seinem Gotte, geheiligten Volkes.
27 Er läßt nicht zu, daß ferner Unrecht in ihrer Mitte weile,
28b und weder Beisasse noch Fremder darf künftig unter ihnen wohnen,
30 und er hält die Heidenvölker unter seinem Joch, daß sie ihm dienen,
und den Herrn wird er verherrlichen offenkundig vor der ganzen Welt.
32 Er aber wird sein ein gerechter König, gesetzt[1] von Gott über sie,
und in seinen Tagen geschieht kein Unrecht unter ihnen,
weil sie alle heilig sind, und ihr König der Gesalbte des Herrn ist.
33 Denn er verläßt sich nicht auf Roß und Reiter und Bogen;
auch sammelt er sich nicht Gold und Silber zum Kriege,
und auf die Menge setzt er nicht seine Hoffnung für den Tag der Schlacht.
34 Der Herr selbst ist sein König, die Hoffnung dessen, der durch die Hoffnung auf Gott stark ist,
und alle Heiden wird er bebend vor ihn stellen.
35 Denn er zerschlägt die Erde mit dem Worte seines Mundes für immer,
segnet das Volk des Herrn mit Weisheit in Frieden,
36 und er ist rein von Sünde, daß er herrschen kann über ein großes Volk,
in Zucht halten die Obersten und wegschaffen die Sünder mit mächtigem Wort.
37 Auch wird er nie in seinem Leben straucheln gegen seinen Gott;
denn Gott hat ihn stark gemacht an heiligem Geist
und weise an verständigem Rat samt Tatkraft und Gerechtigkeit.
38 So ist des Herrn Segen mit ihm voll Kraft,
und er wird nicht straucheln.
39 Seine Hoffnung steht auf den Herrn.
Wer vermag da etwas gegen ihn?
40 Mächtig von Tat und stark in der Furcht Gottes,
hütet er des Herrn Herde treu und gerecht usw."

---

[1]) Hinter *dikaios* konnte *didaktos* („gelehrt") statt *taktos* „eingesetzt, verordnet" entstehen, und dieses Wort schließt sich an den darauffolgenden Ausdruck „über sie" an. So hat es F. Perles in seinen wichtigen „Beiträgen zur Erklärung der Psalmen Salomos" (1902), S. 53 erkannt.

Was also sind in dem Nachhall, den die prophetischen Schlußverheißungen (oben S. 8—11) in dieser jüdischen Hoffnung der vorchristlichen Zeit gefunden haben, die durchtönenden Stimmen? Das Gottesreich der Zukunft hat im Grunde politische Natur, wenn es auch das Rivalisieren mit den Machtmitteln und Tendenzen der Weltmächte unterläßt. Wenn ferner auch die Ausrüstung des davidischen Herrschers der Zukunft als eine hohe und seine Betätigung als eine moralisch tadellose gedacht wird, und wenn auch allen seinen Untertanen „Heiligkeit" zugeschrieben wird (Ps Sal 17 $_{32}$ ^{c}): so ist doch kein Sühnleiden in Aussicht gestellt und keine Niederstampfung der aufgehäuften Schuld (s. o. S. 10. 13 ff.), und auch nichts von Schuldbekenntnis fließt über die Lippen der jüdischen Sibylle oder eines der anderen Zukunftsverkündiger. Von einem geistigen und geistlichen (religiös-sittlichen) Gottesreich und einem leidenden Messias ist also auch in dieser „apokalyptischen" Literatur nicht die Rede.

b) Das Schlußstadium der israelitischen Religion in nachmakkabäischen, aber vorchristlichen Literaturprodukten aus griechisch-jüdischem Kreise.

Nun zunächst im Buche „Weisheit Salomonis" wird — ähnlich wie vom Siraciden (s. o. S. 20) — die Theorie und Direktive, die Israel im Gesetz besitzt, als die echte Weisheit gerühmt (6 $_{5}$ 7 $_{27}$ 10 $_{16}$, hauptsächlich 18 $_{4}$: „durch welche das unvergängliche Gesetzeslicht der Welt gegeben werden sollte", vgl. „ewige Satzung" in To 1 $_{6}$ und „das Gesetz, das in Ewigkeit gilt" in Ba 4 $_{1}$), Von der prophetischen Perspektive erwähnt der Verfasser der *Sapientia* nur, daß die Seelen der Gerechten, die Züchtigung erlitten nach der Menschen Meinung, zur Zeit ihrer Heimsuchung aufleuchten und die Heiden richten und über Völker herrschen werden, und ihr König wird der HErr sein ewiglich (3 $_{1.\ 4.\ 7}$ f.). „Völlig unhaltbar ist", wie Schürer II ^{2}, S. 424 mit Recht bemerkt, „die in älterer Zeit herrschende Deutung des Gerechten in Sap 2 $_{18}$ f. auf den Messias".

Der literarische Hauptvertreter der hellenistischen Judenschaft sodann war bekanntlich Philo (von unter der Regierung Herodes I. bis etwa zum Tode Herodes Agrippas I.). Auch dieser hat fast nur das Gesetz zum Gegenstande seiner schriftstellerischen Tätigkeit gemacht. Teils über die geschichtlichen

Abschnitte des Pentateuch, von der Weltschöpfung an, und teils über seinen gesetzgeberischen Gehalt hat Philo eine lange Reihe von Abhandlungen geschrieben. Dabei hat er übrigens zwar den Wortsinn „im allgemeinen aufrecht erhalten" (Siegfried, Philo, S. 163), aber doch auch gemeint, bei demselben nicht stehen bleiben zu können und ihn deshalb allegorisieren zu müssen. Z. B. sagte er, es sei der Schrift unwürdig, daß Mose soviel vom Graben der Brunnen rede, und doch geschieht dies nur in Gen 21 25 26 18. 21f. 32; Num 21 14. Ferner z. B. im Gesetz über die unreinen Tiere (Le 11) habe „der allerheiligste Mose" den Menschen vor Begierden zu warnen gestrebt (ed. Mangey II 351).

Als Grundzüge seiner Welt- und Lebensanschauung darf man die „fünf trefflichsten und allerbesten" von den Ideen ansehen, die er in der Schöpfungsdarstellung Gen 1 1—2 3 ausgeprägt findet: 1) Gott existiert; 2) Gott ist einer; 3) die Welt ist geworden; 4) die Welt ist nur eine oder einheitlich, da auch nur ein Weltbaumeister wirkte, der sein Werk in Bezug auf Einheitlichkeit sich selbst korrespondieren ließ; 5) Gott läßt seine Providenz über die Welt walten (Mangey I 41), nur hat Philo — im Anschluß an die platonische und stoische Philosophie — sich hinzugedacht, daß Gott vor der Erschaffung der sichtbaren Welt eine „aus den Ideen bestehende" Welt gebildet habe (Mangey I 4), die, wie ein Stadtplan der Seele des Baumeisters eingeprägt sei, so auch ihrerseits keinen anderen Ort, als den göttlichen Gedanken oder die göttliche Vernunft habe (*De mundi opificio* § 5): der Logos, der, als auf der Grenzscheide zwischen Schöpfer und Geschöpf stehend, der Fürbitter für die Sterblichen und wahrscheinlich auch die „mehr göttliche, als natürliche menschliche Gestalt" ist, von der die Diaspora bei der Enderlösung geführt werden soll (*De exsecrat.* § 9; Friedländer 1905, S. 53), weshalb wie im talmudischen Judentum (s. o. S. 45 f.), so auch im hellenistischen Judentum ein Ansatz zur Transzendentalisierung des Gottesbegriffes nicht fehlt. Zu diesen Objekten des Glaubens gesellt sich bei Philo z. B. auch die Berufung Abrahams und die Errettung Israels aus Ägypten usw., wie er auch hervorhebt, daß von Abraham zuerst berichtet sei, daß er Gott geglaubt hat, da er „auch zuerst eine unbeugsame und sichere Überzeugung besaß, daß eine Ursache die höchste in der

Welt ist und Vorsehung für die Welt und die in ihr Lebenden übt" (Mangey II 442). Der Gehorsam gegen „das göttliche Gesetz" des „allerheiligsten Mose" wird von ihm immer und immer wieder eingeprägt (*De migratione Abr.* § 23, Mangey I 456 etc.). Aber die Hoffnung auf die Verwirklichung der göttlichen Verheißungen ist bei Philos Exegese sehr wenig zu ihrem Rechte gekommen. Jenes Protevangelium Gen 3 15b deutete er psychologisch (Mangey I 125 f.), die Zusage: „In deinem Samen sollen gesegnet werden usw." (Gen 12 3b) fand er z. B. darin erfüllt, wenn „Gott den himmlischen Schatz öffnet und Gutes in Menge herabregnen läßt oder wenn Gott zu Mose spricht (Num 14 20): „Ich habe es ihnen (nämlich den Israeliten!) vergeben" (Mangey I 455), und die Stellen Gen 49 10 und Num 24 17 finden sich bei ihm gar nicht ausgelegt, in Dt 18 15 aber findet er nur die Zusage, daß die Israeliten, „wenn sie wahrhaft fromm seien, die Kenntnis des Zukünftigen nicht entbehren sollen, sondern einer von den Propheten werde ihnen weissagen, die Gott als seine Organe gebrauche" (Mangey II 222). Die im Glanze der göttlichen Heiligkeit und Gnade erglühenden Bergspitzen der prophetischen Schlußperspektive (s. o. S. 8—14) aber sind dem Auge des Hauptsprechers der hellenistischen Judenschaft unerreichbar gewesen.

c) Oder wurde das prophetische Bild von der Schlußgestaltung der israelitischen Religion bei den Essäern festgehalten?

Zwar nicht im Talmud, aber bei Josephus (Über den jüdischen Krieg IV, 8, § 2 ff. etc., worauf sich die folgenden Paragraphenangaben beziehen), bei Philo und Plinius dem Älteren werden nämlich Leute erwähnt, die dorfweise, aber zum Teil auch in Städten (§ 4) und hauptsächlich in den Gegenden westlich vom Toten Meere wohnten. Was die Aufnahme in ihre Gemeinschaft anlangt, so traten nach der Mehrzahl der Berichte nur ältere Männer ein, während sie nach Josephus (§ 2) auch „fremde Kinder aufnahmen, so lange sie noch zart und für das Lernen empfänglich waren, und ihnen ihre Sitten einprägten". Jedenfalls hatten die neu eintretenden Mitglieder eine dreijährige (§ 7) Probezeit durchzumachen. Was ihre Stellung zum religiösgottesdienstlichen Gesetz betrifft, so schwuren sie — jedenfalls aus Scheu vor Profanierung des Gottesnamens — nur bei

der Ablegung ihres Ordensgelübdes (§ 7) einen Eid (§ 6), „boten aber unter den überaus vielen Beweisen ihrer Gottesliebe auch die Enthaltung vom Schwören dar" (Philo, Mangey II 458). „Gegen Gott sind sie in besonderer Weise fromm. Denn ehe die Sonne aufgeht, sprechen sie nichts Profanes, aber gewisse von den Vätern ererbte Gebete richten sie an dieselbe, wie wenn sie sie anflehten, aufzugehen" (§ 5). Da also der Berichterstatter an dieser Stelle gerade die besondere Frömmigkeit der Essäer gegen Gott betont, so kann er nicht in demselben Atemzuge eine Spur von Polytheismus, d. h. von Gottlosigkeit der Essäer haben berichten wollen (richtig opponiert Friedländer S. 160 gegen Bousset, Die jüdische Religion usw. S. 441). Den Sabbat feierten sie durch strengste Arbeitsenthaltung (§ 9), Lektüre und symbolische Erklärung der heiligen Schrift (Philo II 458). Sie hatten auch Priester, die bei der Mahlzeit vorbeteten (§ 5), und vollzogen nach Josephus auch Opfer bei sich, aber auch nach seinem Bericht (Antiqu. XVIII, 1, 5) hielten sie sich vom Tempel fern, während sie nach Philo überhaupt keine Opfer darbrachten. Ihr Fernbleiben vom Tempel soll nach Josephus mit ihrem extremen Reinigkeitsstreben zusammengehangen haben, und jedenfalls ging dieses so weit, daß sie nicht nur täglich badeten (§ 5), sondern auch einen Spaten bei sich trugen, um ihre Exkremente zu vergraben (§ 9), indem sie die für das einstige Lagerleben gegebene Vorschrift (Dt 23 13) auf das ganze Menschenleben bezogen. Ein Symbol ihres Reinigkeitsstrebens war jedenfalls auch die weiße Kleidung, die sie zu tragen pflegten (§ 3). — An ihrer Stellung zur Moralgesetzgebung, und zwar nach der Ordnung des Dekalogs, ist bemerkenswert, daß sie nach den meisten Berichten sich der Ehe enthielten (§ 2, vgl. Wei Sal. 3 13 f.) und nur vereinzelt es auch solche Essäer gab, die — allerdings bloß zur Fortpflanzung des Menschengeschlechts — in ehelicher Gemeinschaft lebten (§ 2 und 13). Ferner wird ihre Gütergemeinschaft (§ 3), ihre Nächstenliebe (§ 2 und 6) und ihr Verzicht auf Sklaven hervorgehoben.

Auch die Essäer haben also das Gesetz zur Hauptbasis ihrer religiös-sittlichen Position gemacht, wie auch ihre Ehrfurcht vor Mose stark bezeugt ist (§ 9: „nächst Gott zollen sie die größte Verehrung dem Namen des Gesetzgebers; wer ihn lästert, wird mit dem Tode bestraft"), und diese religiöse

Treue haben sie auch im Martyrium gegenüber den Römern bewährt (§ 10). Ihre Zukunftserwartungen aber bezogen sich, nach den über sie vorliegenden Berichten, zwar mit unerschütterlicher Gewißheit auf das Fortleben des Individuum an einem Orte „jenseits des Ozeans“ (§ 11), indes von ihrem Ausblick auf die Vollendung des Gottesreiches hören wir nichts, obgleich „es auch solche unter ihnen gab, die, nachdem sie sich lange in den heiligen Büchern, mancherlei Reinigungen und den Sprüchen der Propheten geübt hatten, behaupteten, die Zukunft vorher zu wissen“ (§ 12), und auch in den Geschichtsbüchern (Jos., Antiqu. XIII, 11, 2; XV, 10, 4 f. u. XVII, 3, 3) drei Vorhersagungen erwähnt werden, die von Essäern ausgesprochen worden seien und sich bewährt hätten. Daß sie sich am Kampfe gegen die römische Oberherrschaft beteiligt haben, ist wohl mehr zu bejahen, als zu leugnen. Denn erstens spricht dafür die Bemerkung von Josephus: „Der Krieg gegen die Römer stellte ihre Gesinnung ins deutlichste Licht. Sie wurden auf der Folter geschroben und gereckt . . . aber sie vergossen keine Träne. Lächelnd unter den Schmerzen . . . gaben sie wohlgemut ihre Seelen dahin, — in der Überzeugung, sie einst wieder zu erlangen“ (§ 10). Zweitens bleibt es gewagt, in „Johannes dem Essäer“, der im jüdisch-römischen Krieg 66 n. Chr. als Anführer erwähnt wird, keinen Mann der Essäerpartei, sondern einen Mann aus einem Orte Essa zu sehen (O. Holtzmann § 26, 4, auch noch 1906, S. 221, aber auch von Schlatter (1906), S. 124 und von Friedländer 1905, S. 118 nicht angenommen), und die Worte von Josephus (§ 7), daß sie bei ihrer Aufnahme in den Orden „Treue gegen jedermann und besonders gegen die Obrigkeit versprächen, weil niemand Gewalt habe, ohne daß Gott sie ihm gegeben“, haben doch auf keinen Fall Konflikte der Essäer mit den römischen Eroberern Palästinas ausgeschlossen, wie vorhin durch die Worte „der Krieg gegen die Römer stellte ihre Gesinnung ins deutlichste Licht usw.“ bewiesen worden ist.

Neben der Hauptsache, daß auch die Essäer sich nicht vom Zukunftsideal der Propheten erfüllt zeigen, kann für die uns hier beschäftigende Untersuchung die Beantwortung der Frage, wieweit und woher sie von nichtjüdischen Gedankengängen beeinflußt worden sind — bei deren Beantwortung übrigens M. Friedländer 1905, S. 120 f. 137 f. doch vielleicht etwas zu sehr auf Philos Wegen geht — und die

Ableitung des Namens „Essäer" als Nebensache angesehen werden. Philo hat ja den Namen mit dem griechischen *hosios* „fromm" zusammenbringen wollen (Mangey II 457), aber abgesehen von der Vokalverschiedenheit der ersten Silbe, können die Essäer, die, wie Josephus in der angeführten Hauptstelle § 2 sagt, „geborene Juden" waren, nicht von einem griechischen Ausdruck ihre Benennung hergeleitet haben. — Auch die Ableitung vom hebräischen *chôzé* oder dem entsprechenden aramäischen *châzé* „Schauer, Seher", die O. Holtzmann § 26 3 (1906, S. 221) vorschlägt, stößt sich daran, daß ein ursprünglich langer Vokal *ô* oder *â* in *e* verwandelt worden wäre. Bei dem von Holtzmann verglichenen *choschen* = *essēnēs*, ἐσσήνης (so und nicht ἐσσήν!) Antiqu. III, 7, 5 liegt die Sache doch noch etwas anders. Außerdem trat die Sehertätigkeit ja nur an einzelnen Gliedern der Partei hervor. — Auf eine mehr nebensächliche Betätigung von Essäern fußte man auch, wenn man an das aramäische *'âsâ* „Arzt" dachte, und auch dabei würde wieder die ursprüngliche Vokallänge der Anfangssilbe Schwierigkeit bereiten. — Wieder andere, wie Guthe (Gesch. Israels § 87 Schluß), lassen das aramäische *chasajjâ* „die Frommen" zu Grunde liegen. Dies ist nicht unmöglich. — Aber noch mehr würde sich eine Ableitung empfehlen, die an ein mehr charakteristisches Moment des essäischen Wesens anknüpfte, und ein solches ist neuerdings von mehreren Seiten, wie es scheint, unabhängig von einander ins Auge gefaßt, bei Holtzmann 1906 freilich gar noch nicht erwähnt worden. Nämlich in den Verhandlungen des Internationalen Orientalistenkongresses zu Hamburg (1904), S. 255 leitet G. Klein den Namen vom aramäischen *chaschaim* „Schweigsame" her, und in der Tat gab es nach dem Mischnatraktat *Scheqalîm* 5, § 6 beim Tempel eine Halle der Schweigsamen, und Josephus berichtet (*Bellum jud.* II, 8, 5) über die Essäer: „Weder Geschrei noch Lärm entweiht je das Haus; jeder läßt den andern reden, wie ihn die Reihe trifft. Die Stille innen im Hause macht auf die, welche außen sind, den Eindruck eines schaudererregenden Geheimnisses." Klein meint überdies, das aramäische Verb *chascha* sei auch mit *lachasch* identisch und daher sei auch auf das leise Summen von magischen Formeln angespielt, auf das leise Besprechen von Krankheiten durch geheime Gottes- oder Engelnamen hingedeutet. Das letztere ist sehr fraglich, aber wohl darf noch daran erinnert werden, daß die Essäer bei ihrer Aufnahme sich auch verpflichteten, „die Bücher der Sekte und die Namen der Engel geheim zu halten", wie Josephus (*De bello jud.* II, 8, 7) bemerkt. Gleichzeitig mit G. Kleins Veröffentlichung ist *Essaios* vom aramäischen *chaschscha* oder *chaschschaj* „verschwiegen" hergeleitet worden von G. Dalman in seiner Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch (2. Aufl. 1905), S. 419 (vgl. auch S. 161), und Schlatter hat, ohne von diesen beiden Vorgängern etwas zu erwähnen, die Gleichung „Essäer = *Chaschaim*" aufgestellt (2. Aufl. 1906, S. 122) und diese Partei als „die

Gesellschaft der Verborgenen" gedeutet. Aber dies ist wieder weniger wahrscheinlich.

d) Oder wurde das prophetische Bild vom Schlußstadium der israelitischen Religionsgeschichte durch etwa noch sonst vorhandene Häretiker des vorchristlichen Judentums treu bewahrt?

Nun den Erweis der Existenz solcher vorchristlicher jüdischer Häretiker hat M. Friedländer zu einer Hauptaufgabe seiner Untersuchungen gemacht und hat sie in den talmudischen *Minim* nachgewiesen, „einer Bezeichnung, die wir heute nicht mehr mit Sicherheit erklären können" (Friedländer 1905, S. 171), die aber doch von *mīn* „Spezies" herkommt, also Sondertümler oder Sondermeinler überhaupt (mit griechischem Lehnwort: Häretiker) bedeutet. Es gab nämlich Leute, die das Heil nicht in der Beobachtung des Gesetzes (Friedländer, S. 177, 197, 199 etc.), sondern in der *Gnosis* suchten, also in der Erkenntnis, und zwar hauptsächlich gewisser Geheimnisse des göttlichen Wesens und der Schöpfung, zu finden meinten (S. 182 ff., 204 etc.), dabei auch den Auferstehungsglauben (S. 199 f., 208, 225 f.) und die Hoffnung auf Wiedererrichtung des davidischen Thrones verwarfen (S. 232). Nach der Gesamtheit dieser Merkmale haben sie noch eine besondere Richtung des Judentums vertreten, obgleich man bei den Leugnern des Auferstehungsglaubens auch an die Sadduzäer denken könnte.

Mit dem Ausdruck *Minim* müssen aber in den ältesten Stellen wirklich jüdische Häretiker gemeint gewesen sein (Friedländer 1905, S. 173 Mitte. 176. 177. 200), wie ja Philo (*De Migratione Abr.*; Mangey I 450) sich tadelnd darüber geäußert hat, daß „manche, indem sie den Wortlaut der Gesetze als symbolischen Ausdruck übersinnlicher Wahrheiten auffaßten, zwar diese [die übersinnlichen Wahrheiten] genau erforschten, aber jene [die Gesetze] geringschätzten" (Friedländer 1905, S. VII), und auch bei jüdischen Spekulationen über das Schöpfungswerk (ebd., S. 182 ff.) konnten dualistische Meinungen auftauchen, und konnten daher Minäer behaupten, es gebe zwei *elohoth* (göttliche Potenzen) in der Welt (Weber, Theol. des Judentums, S. 148; Friedländer, S. 185. 228). Nach Durchprüfung alles dessen, was Friedländer nunmehr vorgelegt hat, muß ich urteilen, daß die jetzige Formulierung „seiner These, die Minäer seien ursprünglich — bis zu Barkokhbas Zeit — keineswegs Christen" (S. 179. 204. 213 [das Wort „ursprünglich" fehlt S. 215]. 218. 221. 223. 229. 231) den Tatsachen entspricht. Freilich machte ich mir

selbst noch den Einwand: Weshalb soll der Talmud erst von der Mitte des 2. Jahrhundert ab das Christentum und seinen Stifter kennen (Friedländer, S. 205)? Friedländer meint (ebenda), weil um diese Zeit „der christliche Gnostizismus einen so mächtigen Aufschwung zu nehmen anfängt". Aber hat das Judentum am Christentum nur den Gnostizismus verurteilt? Da diese Frage nicht bejaht werden kann, so ist jene Annahme, daß der Talmud erst von der Mitte des 2. Jahrhundert an gegen das Christentum opponiere, noch unbegründet. Auch ist es wirklich unverständlich (gegen Friedländer, S. 214 oben), warum die Auslassung des Gebetes um die Wiederherstellung des Davidsthrones den jüdischen *Mîn* kennzeichnen solle. Die Idee Jesu Christi ging nicht auf Wiederherstellung des davidischen Thrones. Trotzdem aber hat, wie gesagt, nach meinem Urteil Friedländer mit seiner These, daß die *Minim* ursprünglich kurzgesagt „philosophierende antinomistische Juden" (Friedländer, S. 204) waren, Recht. — Fraglich könnte nur wieder sein, ob sie eine vorchristliche jüdische Richtung repräsentierten. Aber dies ist doch wahrscheinlich. Denn die *Giljônîm* (Schreibflächen, Schreibtafeln, vgl. Jes 8 1) und Bücher von Minäern samt den in ihnen vorkommenden *Azkârôth* (= Gotteserwähnungen) sind doch höchst wahrscheinlich Blätter mit Zaubertexten und kleinere Traktate, denn von Elisa ben Abuja, der später *Acher* „ein anderer d. h. Abtrünniger" genannt wurde (Anfang des 2. Jahrhundert), erzählte man, daß „wenn er aus dem Lehrhause *(Bêth ha-midrasch)* aufstand, viele Bücher von Minim sich aus seinem Busen (= Kleiderbausch) lösten" (bab. *Chagîga* 15[b]; Friedländer, S. 173), und schon darnach können die erwähnten *Giljônîm* usw. nicht die Evangelien und alttestamentliche Schriften gewesen sein, die von Minim geschrieben gewesen wären (so allerdings noch Bacher in Theol. Literaturzeitung 1904, Sp. 719). Die Verbrennung dieser Bücher von Minim wird nun schon gegen Ende des ersten christlichen Jahrhundert von Rabbi Tarphon gefordert (bab. *Schabbath* 116[a]), und da sagt wohl Friedländer, S. 172 mit Recht: „Eine solche Literatur entsteht nicht über Nacht". — Freilich macht wieder Schwierigkeit, daß erst nach der Zerstörung des Tempels eine Verwünschung der Minim in das Achtzehn-Gebet aufgenommen wurde (jer. *Berakhoth* IV 3; Friedländer, S. 213. 221—223); indes ist es nicht ganz unerklärlich (ebd., S. 194), wenn nach dem Mißlingen der denkbar höchsten Anstrengungen manche Schriftgelehrte in Versuchung gerieten, zu einer andern Anschauung abzuirren, wie Rabbi Eliezer ben Hyrkanos d. Gr. und andere (Friedländer, S. 174) oder sogar der bekannte Rabbi Akîba (S. 184).

Am wenigsten zweifelhaft aber ist dieses. Eine solche jüdische Richtung, die von der Basis des Gesetzes wegstrebte und in philosophischer Spekulation, die einerseits bis zu einer

dualistischen Gotteslehre und andererseits bis zur Leugnung der Auferstehung führte, das Heil suchte, hatte das prophetische Bild vom Schlußstadium der israelitischen Religionsgeschichte nicht vor Augen.

e) Wie aber stand endlich die nicht-schriftgelehrte und nicht zu einer Partei gehörige Volksmasse zum prophetischen Schlußbild von den Ausgängen der israelitischen Religionsgeschichte?

Unter dem Titel *'Am ha-áreṣ,* was buchstäblich „Das Volk des Landes" bedeutet, wird im Talmud die Bevölkerungsschicht verstanden, die ihrer religionsgeschichtlichen Stellung nach den Gegensatz zu den Schriftgelehrten bildete, und diese waren im wesentlichen Pharisäer oder Genossen (s. o. S. 41), die durch ihre Gesetzesauslegung eine Tradition und eine vollständige Lebensdirektive *(Halâkha)* ausgebildet hatten und immer weiter ausbildeten (s. o. S. 39f.). Denn schon in den Sprüchen von Vätern (3 11) ist von dem die Rede, „der das Gesetz in einer nicht der *Halâkha* entsprechenden Weise betrachtet", und anderwärts (bab. *Berakhoth* 47 [b]) heißt es ausdrücklich: „Vielleicht liest einer in der Schrift und repetiert oder vielmehr: lernt und studiert (nämlich das Gesetz), bedient aber — dabei — nicht einen Gelehrten, siehe, das ist ein *'Am ha-áreṣ.*"

Wenn die Charakteristik dieser Volksschicht weiter ausgeführt werden soll, so stellten die talmudischen Autoren, d. h. Schriftgelehrte von pharisäischer Observanz, sich Leuten gegenüber, die „vielleicht das Tora-Buch in ihrer Hand haben und gute Werke vollbringen" (Sprüche v. V. 3, § 11), und die nach den Worten „das Sitzen in den *bâttê kenēsijjôth* bringt den Menschen aus der Welt" (Sprüche v. V. 3, § 10) doch wahrscheinlich auch eigene gottesdienstliche Versammlungshäuser besaßen. Denn der Synagogencharakter der da erwähnten *bâttê kenēsijjôth* (d. h. buchstäblich: Häuser von Versammlungen) kann freilich nicht mit Friedländer 1905, S. 83 aus Äußerungen Philos bewiesen werden, die sich auf Essäer bezogen, aber jener hebräische Ausdruck bezeichnet sonst Synagogen, und es gab ja in Jerusalem z. B. auch Synagogen der Libertiner (? Freigelassene), der Cyrenaiker, der Alexandriner usw. (AG 6 9). Aber bei ihrer demnach von den Quellen nicht einfach bestrittenen positiven Beziehung zum Schriftgebrauch lehnten sie doch

zunächst und wenigstens die pharisäisch-schriftgelehrte Detaillierung des Gesetzes und die damit von selbst gegebene Verschärfung der Lebensdirektive *(Halâkha)* ab. Dies ersieht man aus den Worten grimmigster Opposition, die der später berühmte Akîba äußerte: „Als ich — noch — ein *ʿAm ha-áreṣ* war, sagte ich: o daß doch ein Gelehrter da wäre! Da bisse ich ihn wie ein Esel, — nicht bloß wie ein Hund, wie er auf einen Einwurf seiner Schüler hin bemerkte, weil dieser bloß beißt und nicht auch die Knochen zerschmeißt“ (bab. *Pesachîn* 49[b]). Allerdings sind diese Gegner der pharisäischen Gesetzeserweiterung schließlich — wenigstens zum Teil — auch weiter gegangen. Denn allerdings die in den Sprüchen von Vätern (3, § 11) gelesenen Worte, wo von dem die Rede ist, der „Geheiligtes entweiht und die Festtage geringschätzt — der Sabbat, den Friedländer 1905, S. 81 dabei mit erwähnt, ist in der Berliner Ausgabe von 1832 nicht mit genannt —, seinen Genossen bei der Masse beschämt und den Bund unseres Vaters Abraham (Friede sei über ihm!) bricht“, d. h. doch wohl die Beschneidung rückgängig machen will (vgl. 1 Mak 1 16), — diese Worte können nicht sicher mit Friedländer auf die *ʿAm ha-áreṣ* bezogen werden. Aber ausdrücklich auf die Frage, wer ein *ʿAm ha-áreṣ* sei, wird in der nächsten Zeit nach der römischen Zerstörung Jerusalems von den einzelnen Gesetzeslehrern folgendes geantwortet: Wer sein Profanes nicht in Reinigkeit verzehrt; wer seine Früchte nicht verzehntet; wer nicht die Lektüre des *Schemá*ʿ- (Höre usw.! Dt 6 4) Gebetes abends und morgens pflegt; wer nicht die *Tephillîn* (die Gebetsriemen mit den Denkzetteln [Mt 23 5]) anlegt; wer nicht die Quaste oder Franse (Nu 15 38f. = „Säume“ Mt 23 5) an seinem Kleide hat; wer nicht eine Oberschwelle an seiner Tür besitzt (nämlich wegen des Blutstreichens am Passahfeste Ex 12 22 etc.); wer Söhne hat und sie nicht für das Studium der Tora großzieht (bab. *Berakhôth* 47[b]). — Jedenfalls waren die *ʿAm ha-áreṣ* sehr geneigt, die pharisäisch-schriftgelehrte Gesetzesbürde abzuschütteln, denn Rabbi Simon, Sohn Jochajs sagte: „Vielleicht pflegt jemand nur die Lektüre des *Schemá*ʿ-Gebetes morgens und abends, so hat er [jenen Satz] „Nicht soll weichen“ [nämlich das Buch des Gesetzes von deinem Munde usw. Jos 1 8] aufrecht erhalten, aber dieses Wort darf man — freilich — nicht in Gegenwart

von *'Am ha-áreş* sagen" (bab. *Menachôth* 99[b]; Friedländer, S. 85). Deshalb darf man sich nicht wundern, wenn die pharisäisch gesinnten Schriftgelehrten den Standpunkt der *'Am ha-áreş* verurteilten, wenn schon der bekannte Hillel, der ältere Zeitgenosse Christi (s. o. S. 33) nach den „Sprüchen von Vätern" 2, § 6 äußerte: „Ein *'Am ha-áreş* ist kein Loyaler *(chasîd)* oder Frommer", und wenn spätere Generationen der Talmudlehrer sogar sagten: Man heirate nicht die Tochter eines *'Am ha-áreş* und gebe ihm die eigene Tochter nicht zum Weibe, weil er ein Greuel und seine Weibspersonen Gewürm sind usw., oder „Sechs Worte (= Sätze) sind gegen die *'Am ha-áreş* gesagt worden: Man überträgt ihnen kein Zeugnis, und man nimmt keines von ihnen an, man vertraut ihnen kein Geheimnis an usw." (bab. *Pesachîn* 49[a b]).

Wird bei der Würdigung dieser Urteile auch beachtet, daß sie von gegnerischer Seite abgegeben worden sind, so können sie dadurch trotzdem nicht ihre tatsächliche Grundlage verlieren. Oder ist diese etwa durch eigene literarische Aussagen der *'Am ha-áreş* zerstört worden? Möglich wären solche Äußerungen, denn daß die *'Am ha-áreş* sich von der allgemeinen Kultur fernhielten, ist schon von vorn herein wegen ihres Standpunktes nicht zu erwarten, und außerdem kommt in der *Tosephta* zu Mi. *Demaj* 2, § 3 (Friedländer, S. 80) der Satz vor: „Ein Sohn eines *Chaber* (= Pharisäer; s. o. S. 41), der bei einem *'Am ha-áreş* lernt, [oder] ein Diener eines *Chaber*, der bei einem *'Am ha-áreş* lernt, siehe, sie bleiben in ihrer Annahme[?], bis sie in Verdacht geraten." Ist aber auch die pseudepigraphische Schrift von der „Aufnahme Moses" (bei Kautzsch, Apokr. u. Pseudepigraphen II, 311 ff.) aus dem Kreise der *'Am ha-áreş* hervorgegangen (Friedländer 1905, S. 86 u. 97)? Da lesen wir allerdings: „Denn die Gelehrten, die zu jenen Zeiten ihre Lehrer sind, werden auf die Person ihrer Lieblinge und auf die Geschenke Rücksicht nehmen und Entscheidungen verkaufen, indem sie sich Bußen zahlen lassen" (5 5), oder „Verderbliche und gottlose Menschen werden herrschen, die lehren, sie seien gerecht, und die werden den Zorn ihrer Freunde (*amicorum* für das *animorum* des Ambrosianus C, 73, vgl. Carl Clemens neue Ausgabe 1904, S. 9) erregen, die betrügerische Leute sein werden, nur sich selbst zu Gefallen lebend, fingiert (oder affektiert

heuchlerisch) in allen Betätigungen und zu jeder Stunde des Tages gern schmausend und mit der Kehle schlingend ... der Armen Güter fressend und dabei noch behauptend, sie täten das aus Mitleid .... Ihre Hände und Herzen werden Unreines treiben, ihr Mund groß prahlen und dessen ungeachtet werden sie sagen: Rühre mich nicht an, damit du nicht mich verunreinigest!" (7 3—9). Aber selbst wenn das wahrscheinlich sein sollte, daß diese Sätze von *'Am ha-áreṣ* über Pharisäer mit ihren Herrschaftsansprüchen und über den zwischen pharisäischem Ideal und Kulturgenuß hin und her pendelnden Herodes Agrippa I. gesprochen sind, so enthalten sie nichts über die eigene positive religiös-sittliche Stellung der *'Am ha-áreṣ*. Ich vermute aber, daß der Verfasser ein priesterlicher Mann war, weil er am Ende seiner Schilderung der Drangsal hervorhebt, daß sie „zuletzt gezwungen würden, die Gesetze zu schmähen, die sie höher als ihren Altar gehalten hätten", und hauptsächlich weil er den Repräsentanten seines Ideals aus dem Stamme Levi hervortreten läßt (9 1), und sein Ideal selbst ist, die göttlichen Gebote, wie in der Vergangenheit, so auch vollends bis zum freiwilligen Tode festzuhalten, wie er sagt: „Wir wollen drei Tage fasten und am vierten in eine Höhle auf dem Felde gehen und lieber sterben, als die Gebote des Herrn aller Herren, des Gottes unserer Väter, übertreten. Denn wenn wir das tun und (so) sterben, dann wird unser Blut vor [!] dem Herrn gerächt werden" (9 6 f.).

Einen Anhalt zu der Behauptung, daß die Volksschichten, die mit *'Am ha-áreṣ* gemeint sind, und die neben den Schriftgelehrten und den erwähnten religiös-sittlichen Parteien stehenden Volksmassen überhaupt ihrerseits eine positive Beziehung zum prophetischen Ideal von der Zukunft der Religion Israels besessen haben und aktiv für dessen Realisierung eingetreten sind, geben also die jüdischen Quellen nicht, und die christlichen tun es ebensowenig. Denn die Volksmassen, die „verschmachtet waren wie Schafe, die keinen Hirten haben", worauf Friedländer mehrmals hinweist (1905, S. 79, 87), waren eben das Objekt der Heilandstätigkeit Christi, und die Seelen, die „auf den Trost Israels warteten", wie der „fromme und gottesfürchtige" Greis Symeon und die Prophetin Hanna (Lk 2 25 ff. 36 ff.), — nun die waren eben nicht die *'Am ha-áreṣ*.

Hiernach kann man sich ein Urteil über den Satz bilden, mit dem Friedländer seinen Abschnitt über die *'Am ha-areṣ* beginnt: „Man hat bisher bei der Darstellung der Entstehungsgeschichte des Christentums den wichtigsten Faktor, der sich hervorragend an dem Bau der Weltkirche beteiligte und ihren so ungeahnt raschen Aufschwung herbeiführte, fast ganz unbeachtet gelassen, nämlich: das sogenannte Landvolk, in welchem die messianische Idee einen empfänglichen Boden vorfand, aus dessen Schoße das messianische Reich um so ungestörter hervorsprossen konnte, als es sich von Anbeginn gegen die Aufnahme der pharisäischen Saat mächtig wehrte" (1905, S. 78). Darauf muß natürlich folgendes entgegnet werden: Soweit die Volksmasse den Reden Jesu Aufmerksamkeit schenkte und seinen Gottesreichsideen sich zugänglich zeigte, sind diese Teile seiner Zeitgenossenschaft auch bisher schon beachtet worden. Soweit aber in den eben zitierten Worten etwa eine selbsttätige Mitwirkung dieser Volkskreise zur Entstehung des Christentums angedeutet werden soll, müssen sie als von den Geschichtstatsachen verlassen bezeichnet werden. Man vergleiche nur z. B. „Wem soll ich aber dieses Geschlecht vergleichen usw.?" (Mt 11 16ff.) oder „Da sprach Jesus zu den Zwölfen: Wollt ihr auch weggehen?" (Jo 6 67)!

Doch mit dieser polemischen Bemerkung sind wir im Drange der Umstände schon auf ein Gebiet übergetreten, das wir vielleicht gar nicht betreten dürfen. Nämlich es wird von den Lesern beobachtet worden sein, daß in meiner bisherigen Auseinandersetzung kaum einmal ein Satz aus der urchristlichen Literatur berührt worden ist. Dies ist absichtlich geschehen. Denn gerade auch in der neuesten Zeit sind von jüdischer Seite her die Autoren getadelt worden, welche die neutestamentlichen Schriften als Quellen über die religionsgeschichtlichen Parteien, Bewegungen und Vorstellungen zur Zeit Jesu verwertet haben. Deshalb soll erst die Berechtigung dieses Tadels untersucht werden, ehe die urchristliche Literatur als Quelle benützt und dann die Stellung des Christentums zum prophetischen Bilde vom Schlußstadium der israelitischen Religionsgeschichte untersucht wird.

Daß „die neutestamentliche Literatur als alleiniger Zeuge für jüdische Dinge benützt werde", wogegen F. Perles, S. 24 opponiert, das

hat freilich nicht zu geschehen. Aber daß „nur — die rabbinische — Literatur allein einer religionsgeschichtlichen Darstellung des damaligen Judentums zu Grunde gelegt werden darf", daß aber die urchristlichen Schriften als „Streitschriften", die im Unterschied vom rabbinischen Schrifttum ein direkt polemisches oder apologetisches Interesse hätten, bei der Charakteristik des ihnen zeitgenössischen Judentums gar nicht zu verwerten seien (Perles, S. 21), dies ist eine extreme Behauptung, die nicht unwidersprochen bleiben kann.

Denn möchte es sein, daß von der rabbinischen Literatur gesagt werden dürfe, sie habe im Gegensatz zu den urchristlichen Schriften „kein direkt polemisches oder apologetisches Interesse, sie sei nicht zu Propagandazwecken und darum ohne Seitenblick auf die jüdische Außenwelt allmählich geschaffen worden". Es wird freilich dem gegenüber doch wenigstens nicht geleugnet werden können, daß die Materialien der rabbinischen Literatur, um die es sich handelt, d. h. des Talmud, von dem einen Standpunkt des pharisäischen Schriftgelehrtentums aus erst geformt und dann zu einem Gesamtbau zusammengefügt worden sind, und daß ferner darin viel Polemik der Vertreter dieses Standpunkts gegen die anderen Positionen geübt ist, wie z. B. gegen die Sadduzäer und die *eppikurosim* oder Epikuräer und die *Minim* (s. o. S. 60 f.), worunter in späteren Stellen (s. o. S. 60) auch Judenchristen verstanden worden sein können. Also war in reichlichem Maße wenigstens Gelegenheit dazu, daß im Eifer der Polemik das pharisäische Schriftgelehrtentum mit etwas zu hellen Tinten gemalt worden wäre, auch wenn diese alte rabbinische Literatur wirklich ganz „ohne Seitenblick auf die nichtjüdische Außenwelt" entstanden sein sollte. Zu Gunsten dieser Literatur spricht ja allerdings — was Perles gar nicht einmal erwähnt — der Umstand, daß auch der Talmud „gefärbte" Pharisäer kennt und diese *ṣebû'îm* scharf charakterisiert und heftig tadelt: z. B. jer. *Sôṭa* 5, *Halâkha* 7; bab. *Sòṭa* 22ᵇ (abgekürzt in *Aboth de Rabbi Nathan*, Kap. 37): Es gibt sieben — Arten von — Pharisäern: der sichemitische Pharisäer ist der, der die Taten Sichems tut; ferner der Pharisäer, der seine Füße verwundet, nämlich der nicht seine Augen aufhebt [immer mit niedergeschlagenen Augen — wie ein büßender, weltfremder Mensch — einhergeht] und infolgedessen seine Fußzehen an den Steinen verwundet; dann der Pharisäer, der sich so stellt, als wenn er seine Augen schließe, damit er nicht nach Weibern sich umblicke, und infolgedessen seinen Kopf — manchmal — an eine Wand schlägt und das Blut herausläuft; weiter der Pharisäer, der wie geknickt *(kaphûph)* einhergeht; sodann der Pharisäer, der da spricht: Lehret mich doch, was zu tun noch meine Pflicht wäre, und ich werde es tun usw.; auch der Pharisäer, der es aus Liebe zum Lohn für das Gebot und nicht aus Liebe zum Gebot des Schöpfers tut.

Aber wenn dies alles gern zugestanden werden soll, so können wir es andererseits nicht unwidersprochen lassen, wenn in den oben zitierten Worten die *urchristlichen Schriften* aus dem Quellenmaterial über das ihnen gleichzeitige Judentum einfach ausgeschaltet werden sollen. Denn die urchristliche Literatur besitzt nicht wenige Momente, die positive Glaubwürdigkeitsspuren genannt werden können und allerdings bis jetzt ebensowenig, wie beim Alten Testament (vgl. mein Schriftchen „Glaubwürdigkeitsspuren des AT" 1903 bei Edw. Runge), zu ihrem Recht gelangt sind. Zu diesen Momenten gehören aber z. B. die folgenden:

Die Autoren des urchristlichen Schrifttums waren — erstens selbst Anhänger der von ihnen beschriebenen religionsgeschichtlichen Position und können nicht zugetraut bekommen, daß sie selbst eine Grundlage erlogen hätten, um sich auf dieselbe zu stellen und für deren Verteidigung alle Schmach und Marter zu ertragen, ja freudig dafür in den Märtyrertod zu gehen. — Zweitens haben sie auch sogar ausdrücklich versichert, daß sie den Ursprung der religionsgeschichtlichen Stellung, die sie selbst vertraten, bis zu deren ersten Anfängen zurückverfolgt haben, wie ja der Verfasser unseres dritten Evangelium in der literarischen Einleitung zu seinem Werke bemerkt hat, daß er an dessen Abfassung erst nach Prüfung aller die Christentumsentstehung betreffenden Umstände gegangen sei, und daß er mit sorgfältiger Bewahrung des Charakters der betreffenden Dinge sowie in der richtigen Reihenfolge den Ursprung des Christentums berichten wolle, damit der angesehene Leser, dem er sein Buch widmete, eine zuverlässige — eigentlich: unausgleitbare — Grundlage für seinen Glauben erhalte. (Vgl. darüber auch *Harnack*, Lukas der Arzt 1906). — Drittens enthalten die Schriften der Urzeugen des Christentums auch unverwischbare Spuren ihrer faktischen Wahrhaftigkeit. Diese bestehen darin, daß sie auch in Dingen, die allen (wirklichen und möglichen) Schattierungen der ersten Christenheit teils unerheblich erscheinen und teils sogar betrübend sein mußten, die Wirklichkeit doch nicht verschwiegen haben. Denn sie haben z. B. nicht die galiläische Heimat und die niedrige Herkunft der meisten Apostel, nicht ihren Mangel an gelehrter Bildung, nicht ihre andauernde Schwerfälligkeit in der Deutung von uneigentlichen Ausdrücken und Gleichnissen, nicht ihr gegenseitiges Rivalisieren, nicht die mehrmalige Schroffheit ihrer Gesinnung, nicht ihre Menschenfurcht, Energielosigkeit und Unstandhaftigkeit vertuscht (Mt 4_{18}; AG 4_{13}; Mt 13_{36} 15_{15} 16_{17}; Mt 15_{23} $26_{40.\,56}$). Ebenderselbe Matthäus, der den Petrus von seinem Meister selig gepriesen werden läßt, berichtet gleich darauf, daß Petrus, weil derselbe den Herrn vor Leiden bewahrt sehen möchte, von diesem ein ihn versuchender Satan genannt worden ist, und daß er seinen Herrn, den er standhafter als andere zu verteidigen sich vorgenommen hatte, trotzdem aus Scheu vor eigenem Leiden verleugnet hat (Mt $16_{17\,23}$ $26_{35\,70\,\text{ff.}}$). —

Die Apostelgeschichte ferner hat in dem Bilde der ersten Christengemeinde die dunklen Punkte (5 2 6 1), die doch, als von einzelnen weiter nicht bekannten Personen herrührend, ohne Störung des Zusammenhanges hätten übergangen werden können, keineswegs übermalt. — Endlich Paulus aber? Wodurch nötigt er uns Vertrauen für seine Aussagen ab? Nun die Stärke seiner Denkfähigkeit hat sich doch glänzend genug in den siegreichen Argumentationen seiner Briefe (Ga 2 10—21 usw.) ausgeprägt, von denen mir nicht zuviel gesagt zu werden scheint, wenn sie den scharfsinnigsten Dialogen eines Plato an die Seite gestellt werden. Wer ferner hätte mehr, als er, Veranlassung dazu gehabt, über die Motive seines Überganges in das Lager des Gekreuzigten nachzudenken? Bei diesem scharfsinnigsten Nachdenken ist er aber immer wieder zu der felsenhaften Überzeugung zurückgekehrt, auf Grund deren er sich einen direkt von Christus berufenen Apostel nannte (Ga 1 1), dessen Eingreifen in sein Leben er für gewisser hielt, als daß ihn ein vom Himmel niedersteigender Engel darin irremachen könnte (1 8). Welche grandiose Überzeugung auch, daß er sein Evangelium als ein nichtmenschliches zu bezeichnen wagte (1 11)! Auf welchem Granitgrund muß die Zuversicht sich aufgebaut haben, daß nach der Norm seiner Verkündigung das Weltgericht stattfinden werde (Rö 2 16)! Aber diese Überzeugung und diese Zuversicht sind klar motiviert. Denn er kannte auch die negative Seite jenes Umschwunges seiner religiösen Überzeugung. Er wußte, welche Faktoren bei dessen Eintritt nicht beteiligt waren. „Ich beriet mich nicht mit Fleisch und Blut, ging auch nicht hinauf nach Jerusalem", sagt er in Ga 1 16. Weit entfernt also, daß Paulus von Regungen seines eigenen Wesens jenen Übergang hätte herleiten können, war er sich vielmehr dessen bewußt, daß der ihm von außen her gewordene Impuls so gewaltig ihn bestimmt hatte, daß er bei der Entscheidung über dessen Tragweite seiner Selbstsucht, Sinnlichkeit und Schlaffheit keine Stimme eingeräumt hatte. Wage es, wer da wolle, ihm das Vertrauen zu versagen! Ich vermag es nicht, dies zu wagen.

Schon aus diesen Gründen ist es eine Ungerechtigkeit, das urchristliche Schrifttum so, wie es in den oben zitierten Worten geschehen ist, als ein mit „direkt polemischem oder apologetischem Interesse und zu Propagandazwecken" abgefaßtes Schrifttum zu charakterisieren, um es deshalb aus dem Bereich der Quellen hinauszuweisen, aus denen geschichtliche Kunde über die zur Zeit der Entstehung des Christentums existirenden Parteien und sich abspielenden Geistesbewegungen geschöpft werden kann. Gegen ein solches Verdikt sprechen aber noch andere Gründe. Denn mögen auch Teile der urchristlichen Literatur ein apologetisches oder polemisches Interesse verfolgt haben — wie viele von den alttestamentlichen Schriften hatten nicht ein ebensolches? Die Schriften der Urzeugen des Christentums hatten jedenfalls zugleich den Zweck, die geschichtliche Wahrheit über diese Phase der Religionsgeschichte zu

ermitteln und mitzuteilen, wie oben S. 69 aus dem Prolog des Lukasevangeliums usw. gezeigt worden ist. — Überhaupt schließt aber apologetisches und polemisches Interesse oder auch sogar propagandistische Tendenz die Wahrheit der Berichterstattung keineswegs aus, und ist etwa des Josephus apologetisch-polemische Schrift „Gegen Apion über das Alter des Judentums" aus dem Bereiche der Geschichtsquellen hinauszuweisen?

Außerdem bewährt sich die Vertrauenswürdigkeit der urchristlichen Schriften auch in ihren Nachrichten über jüdische Personen und Dinge positiv. Oder haben sie nicht auch z. B. von einem Synagogenvorsteher Jairus erzählt, der Jesu Vertrauen schenkte? Haben sie nicht von einem Pharisäer Nikodemus berichtet, der Jesus aufsuchte (Jo 3)? Lesen wir in ihnen nicht auch die behutsamen und toleranten Worte des pharisäischen Schriftgelehrten Gamaliel I. (AG 5 34 ff.)? Bestreitet das Neue Testament etwa, daß unter den Pharisäern auch andere so aufrichtig nach der Gesetzesgerechtigkeit gestrebt haben, wie Saulus aus Tarsus (22 3)? Alle diese Sätze beantworten sich von selbst, und außerdem hat doch — um nur noch einen einzigen Satz hinzuzufügen — die urchristliche Literatur sich zum Judentum so günstig gestellt, wie es nur erwartet werden kann. Denn die urchristliche Literatur läßt Abraham und die andern Patriarchen mit zu Tische sitzen beim großen Abendmahl (Mt 8 11 etc.), und diese Literatur enthält auch den Satz: Das Heil kommt von den Juden (Jo 4 22).

Endlich muß hier aber — leider — auch noch folgende prinzipielle Bemerkung gemacht werden. Es ist ganz richtig, wenn man sagt: „Wer ein Volk mit seinen Wünschen, Hoffnungen, Glaubensmeinungen verstehen will, muß zuerst dieses Volk kennen lernen, muß ihm innerlich nahe zu kommen suchen, sich in die Tiefen seiner Seele versenken, ihm, wenn nicht Liebe, so doch Sympathie und Achtung entgegenbringen .... Er darf nicht mit vorgefaßten Meinungen an seine Aufgabe herangehen, sondern er muß erst zu erkennen und dann zu verstehen suchen" (Perles, S. 20). Aber so richtig dies ist, ist es doch zugleich eine selbstverständliche Regel, und in bezug auf sie ist nur eins zu wünschen, nämlich daß sie auf beiden Seiten befolgt werde. Doch wie, wenn nun gesagt wird, daß Nichtjuden „die Freude der Juden an den Vorschriften ihrer Religion nicht nachfühlen können" (Perles, S. 43)? Dann würde uns anderen ja die Möglichkeit, das Judentum zu beurteilen, von vorn herein abgesprochen, und wenn jener letztangeführte Satz von Perles richtig wäre, müßte wenigstens jeder religiöse Standpunkt ebendasselbe Axiom in bezug auf seine Beurteilung aufstellen.

Indes jener Anspruch ist psychologisch unhaltbar, und er ist also nicht imstande, das Werk der religionshistorischen Kritik zu lähmen. Sagt doch auch Bäck, S. 21: „Um Jesus und seine Jünger und jene ganze Zeit zu verstehen, muß man es mitfühlen, in welcher Lebensluft damals die Juden, zumal in Palästina, lebten". Gewiß, aber dann gilt dies auch vom Verständnis des Judentums, und ich habe im obigen ernstlich darnach gestrebt, die geistige Atmosphäre, in welcher auch die jüdischen Lehrer der alten Zeiten gelebt haben, nach ihren einzelnen Elementen zu analysieren.

Von dieser geistigen Atmosphäre umrauscht, habe ich untersucht, wie im Unterschied von den direktesten und kongenialen Organen der israelitischen Religion (S. 1—16) andere Wortführer dieser Religion — Vertreter des „offiziellen" und des nichtoffiziellen Judentums — über das Schlußstadium dieser Religion geurteilt haben (S. 16—65), und nun bleibt mir nur noch die Aufgabe übrig, darzustellen, wie der Begründer des Christentums sich zum prophetischen Ideal von der Zukunft der alttestamentlichen Religion gestellt hat.

III.

Das prophetische Schlußbild von den Ausgängen der israelitischen Religionsgeschichte und das Christentum.

Die erste Hauptgruppe in dem Schlußtableau, das die Propheten für die Schlußperiode der Heilsgeschichte zu entwerfen hatten, lag in der mit fast immer sattem Pinsel (s. o. S. 1 ff.) vervollständigten Figur, die nach ihren Mienen und Emblemen eine geistig geartete und verinnerlichte Gesetzgebung repräsentieren sollte. Nun diese Figur ist in Jesus auf die vollkommenste Weise realisiert worden. Denn so sehr er in der bekannten Sentenz, die das Thema seiner Bergrede bildete (Mt 5 17), prinzipiell erklärte und auch im einzelnen theoretisch und praktisch zeigte, daß er kein revolutionärer Zertrümmerer der Gesetzesgrundlagen des alten Gottesreiches sei, ebenso sehr hat er in Wort und Tat sich als ihren organischen Fortbildner bewährt. Denn er lehnte nicht nur menschliche Zusätze zum Gesetz, wie die Erweiterung der Sabbatsvorschriften (Mt 12 1 ff.) und den Zusatz betreffs des Händewaschens vor dem Essen (15 1 ff.),

ab, nein, er erfüllte, d. h. nach dem Zusammenhang von Mt 5 17 er vervollkommnete auch die göttlich-mosaischen Grundgesetze selbst, wie gewissen auch noch in neuerer Zeit gepflegten Velleitäten gegenüber auch einstmals von Rud. Grau[1] hervorgehoben werden mußte.

Um einige Beispiele anzuführen, so lesen wir zunächst in Mt 5 27 die Worte: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist: Du sollst nicht ehebrechen." Diesem Verbot von Ex 20 14 und Dt 5 18 stellte er für die Bürger seines Reiches die Gerichtsnorm gegenüber, wonach auch schon das begierdevolle Anblicken eines Weibes ein innerlicher Ehebruch ist (V. 28). Jesus verlegte also die Übertretung des Gebotes in die Gedankenwelt des Menschen, psychologisierte es also, wie man vielleicht am schärfsten sagen kann. Damit hat er erstens nicht etwa bloß das Ehebruchsverbot und das Verbot des Begehrens zusammennehmen wollen. Das seinen Satz einleitende „aber" ist ein unverschiebbares Hindernis dieser Meinung. Er hat vielmehr den von Männern geübten Ehebruch treffen wollen, der leider nicht bloß im Orient und nicht bloß in alten Zeiten oftmals von der gesetzgeberischen Theorie übersehen worden ist. Zweitens hat Jesus mit seinem Satze auch nicht etwa bloß frühere Äußerungen von jüdischen Schriftgelehrten nachgeahmt. Diese mehrmals ausgesprochene Meinung ist jetzt erst vor kurzem von Erich Bischoff in seinem quellenmäßigen Buche „Jesus und die Rabbinen" (1905), S. 39—47 als irrig erwiesen worden.

Wie demnach das Ehebruchsverbot von Jesus verinnerlicht oder vergeistigt worden ist, so ist eine Vervollkommnung des alttestamentlichen Gesetzes von Seiten Jesu auch in bezug auf die Ehescheidung erfolgt. Denn Jesu nächster Satz lautet: „Es ist aber gesagt: Wer auch immer sein Weib entlassen wird, soll ihr einen Scheidebrief geben!" Die Erlaubnis, wegen einer schändlichen Sache, die jemand nach der Verheiratung an seiner Gattin entdeckt, diese zu entlassen, ist in Dt 24 1 gegeben und ist von Moses Nachfolgern nicht ausdrücklich zurückgenommen worden. Auch in Ma 2 14—16 ist, obgleich dort ein Gottesname in 16a Subjekt sein soll[2], doch nur die

[1]) Rud. Grau, Was bleibt vom A. T.? (1891), S. 10 f.

[2]) Vgl. darüber meine Syntax, S. 680 oder meine Biblische Stilistik etc., S. 181.

Entlassung des israelitischen Eheweibes und die mit Gewalttat *(chāmās)* verbundene Entlassung des Eheweibes überhaupt als gottmißfällig bezeichnet. Die Schriftgelehrten vollends haben in der vorchristlichen Zeit in der Erleichterung des Auffindens von Ehescheidungsgründen mit einander rivalisiert, wie denn Hillel (s. o. S. 33) sogar das Anbrennenlassen von Essen als einen genügenden Grund für die Ausstellung eines Ehescheidungsbriefes gelten lassen wollte, spätere Schriftgelehrte aber noch weiter gegangen sind, wie Bischoff a. a. O., S. 48 aus den Quellen belegt hat. Aber Jesus hat nach Mt 5 32 die Ehescheidung nur wegen faktischen Ehebruchs gestattet. Er hat bei einer andern Gelegenheit (Mt 19 8 f.) auch hinzugefügt, daß die im Gesetze Moses (Dt 24 1) zugelassene und wegen der Weite des dort gebrauchten Ausdruckes „weil er etwas Schändliches [1] an ihr gefunden hat" sogar relativ leicht gemachte Ehescheidung nur ein vorübergehendes, erzieherisches Gesetz — sozusagen nur eine Notstandsverordnung — gewesen ist, die im Hinblick auf die Herzenshärtigkeit des Menschen, d. h. wegen der Heftigkeit der menschlichen Begierden, gegeben wurde. Er erklärte aber, daß diese Verordnung nicht ewige Geltung habe besitzen sollen, wie sie ja auch nicht die ursprüngliche Ausprägung des göttlichen Willens über die Beziehung der Ehegatten sei. Er kehre mit seiner Ehescheidungsgesetzgebung über die mosaische Periode als ein Zwischenstadium in der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts auf den ursprünglichen Gotteswillen (Gen 2 24) zurück, wie er dem vom Schöpfer gesetzten Niveau des Menschenwesens entspricht und wonach Eheleute sozusagen ein einziges Individuum bilden, also in der denkbar innigsten und darum der Erwartung nach — wenn nicht eine Unnatur von seiten eines Ehegatten geübt wird — auch unauflösbaren Verbindung stehen sollen.

So wagte also Jesus es, einer mosaischen Institution den Charakter einer Maßregel von bloß vorübergehender Bedeutung zu geben, und so hat er zugleich, mit einem ungewöhnlich tiefgreifenden Schöpfeimer ausgerüstet, aus dem Urgrund der Quelle des Offenbarungsstromes Wasser zu holen vermocht, das

[1]) Die Analogien davon findet man in meiner Syntax § 337 k zusammengestellt.



von dem innersten Sehnen der Menschenseele wie ein Labetrunk bewillkommnet wird, weil es doch allein dem Wesen der Sache entspricht[1].

Diese allerfeinste Ausprägung des Moralgesetzes, von der hier eine Probe dargestellt worden ist, grenzt in ihrer Hervorkehrung der Urgesichtspunkte, die in den gottgeschaffenen Wesen und Beziehungen verkörpert sind, zugleich an die Betonung des religiösen Prinzips und des innerlich bedingten Zusammenklangs des tiefsten religiösen und des tiefsten sittlichen Verhaltens, die aus Jesu Worten uns entgegenschallt.

Seine erste Seligpreisung gilt ja den geistlich Armen d. h. den Menschen, die trotz aller geistigen Begabung und aller geistigen Errungenschaften sich schließlich doch für „Bettler am Geiste", wie es im Urtexte heißt, ansehen, d. h. nicht meinen, daß sie mit ihrer Intelligenz das Welträtsel von sich aus lösen, die Disharmonien ihrer Gefühlswelt — hauptsächlich den Druck des Schuldgefühls — besänftigen und das dem Menschen nach seiner Anlage und Geschichtserziehung vorschwebende Ideal in ihrem Wollen erreichen können. Sie besitzen die Geistesverfassung, die dazu geeignet macht, in die von Jesus enthüllte Idealwelt einzutreten. Ferner Versöhnung mit dem Nächsten ist nach Jesu Wort wichtiger, als Darbringung der Opfergabe. Ja, „versöhne dich mit deinem Bruder und alsdann komm und opfere deine Gabe!" (Mt 5 23 ff.). Die religiösen Interessen überwiegen nach ihm jedes andere. Wer denkt nicht an seine Mahnung „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit!" (6 24) oder an die negative Fassung ebendesselben Gedankens in den Worten „Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne und nehme doch Schaden an seiner Seele usw.?" (16 26)? Auch ist es Jesus gewesen, der die Gottes- und Nächstenliebe als die zwei Brennpunkte der einen Ellipse bezeichnete, in welcher das menschliche Streben nach höchster Gottes- und Menschenbeziehung verläuft. Denn das ist noch nicht die Hauptsache, daß Hillel mit seinem bloß negativen Spruche „Was du hassest, das füge auch deinem Nächsten nicht zu!" (bab. *Schabbath* 31ª Mitte) der positiven Forderung „Alles nun, was ihr wollt, das euch die

---

[1]) Über die Treue als eine in der modernen Literatur oft verkannte Tugend habe ich in „Der alte Glaube" (1906) gehandelt.

Leute tun sollen, das tut ihr ihnen auch!“ (Mt 7 12) keineswegs gleichkommt, und daß auch Akîba im zweiten nachchristlichen Jahrhundert keineswegs „die Religion in dem Gebote der Nächstenliebe enthalten fand“, wie wieder Leo Bäck in „Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums“ (1901), S. 10 behauptet hat; denn in *Siphrâ,* dem ältesten Kommentar zu Le 19 18 steht „Du sollst nicht rachgierig sein noch Zorn halten gegen die Kinder deines Volkes. Gegen andere magst du rachgierig sein und Zorn halten. Und du sollst deinen Nächsten lieben statt dich selbst. Rabbi Abîka sagte: Das ist ein Hauptsatz in der Tora“ (Erich Bischoff, Jesus und die Rabbinen 1905, S. 92. 107). Die Hauptsache ist vielmehr diese. Erst Jesus ist es gewesen, der die beiden Gebote der Gottes- und Nächstenliebe zu einer organischen Einheit verbunden hat. Denn im Alten Testament finden sich, wie schon Frz. Delitzsch in „Jesus und Hillel“ (3. Aufl., S. 19) bemerkt hat, nirgends beide Forderungen bei einander, denn Dt 6 5 ist nur von der Pflicht der Gottesliebe, nicht aber von der Nächstenliebe die Rede, und Le 19 18 steht das Gebot der Nächstenliebe mitten unter einer Menge anderer, ohne daß das Gebot der Gottesliebe als Grundlage desselben genannt ist. Erst Jesus hat die beiden großen Gebote zu einem Ganzen vereinigt, und zwar so, daß er das scheinbar viel geringere dem viel größeren gleichstellte. Erst durch ihn ist der Blick in das Wesen des Verhältnisses von Gottesliebe und Nächstenliebe hineingelenkt worden. Erst er hat sie als zwei in innerstem Kausalnexus stehende Seelenäußerungen kennen gelehrt: die aus demselben Feuerherd emporlodernde Flamme und die ihre Umgebung belebende Wärme. Und während Hillel zu seinem oben angeführten negativen Moralgebot hinzufügte (bab. *Schabbath* 31[a]): „Das ist es, was das ganze Gesetz ganz und gar ausmacht“, hat Jesus in seinem religiös-sittlichen Zwillingsgebot die beiden Brennpunkte aufgezeigt, in denen „das ganze Gesetz und die Propheten“ (das ganze Alte Testament) seinen göttlich-menschlichen Reflex findet.

So sehen wir zunächst auf dem Gebiete der Bundesforderungen Jesus einem Adler gleich sich in die Höhe erheben, auf welche die Propheten (s. o. S. 7 f.) hingedeutet hatten, und wenn wir seiner Gesetzesvervollkommnung lauschen, hören wir

aus dem Munde des doch so bevorzugten Gottesknechtes Mose (Nu 12 7) gleichsam das Bekenntnis uns entgegentönen: „Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen.“

Aber passen diese Worte — wenn wir von Jesu Leistung aus den Gang der Religionsgeschichte betrachten — nur in Moses Mund? Nein, sie können nicht weniger zur Charakterisierung des Verhältnisses dienen, das zwischen den alttestamentlichen Propheten überhaupt und Jesus besteht. Denn ebenso sehr, wie Jesus die alttestamentliche Gesetzgebung verinnerlicht hat, ihre Forderungen auf das seelische Gebiet übertragen hat, hat er auch die Weissagungen des Alten Testaments in einem erhabeneren Sinne verwirklicht.

Gewiß ist es wahr, daß die Augen der Propheten keineswegs ganz für das geistliche, d. h. religiös-sittliche Ziel des speziellen Gottesreiches verschlossen gehalten wurden. Nein, hauptsächlich in jener denkwürdigen Sentenz „In Stillesein und Vertrauen sollte bestehen eure Heldenhaftigkeit“ (Jes 30 15 etc.; s. o. S. 8) war es angekündigt, daß das Volk des Ewigen nicht mit den Tendenzen der Weltreiche rivalisieren sollte. Auch das ist wahr, daß der Thron der Davididen während des babylonischen Exils umgestoßen und nach der Rückkehr Israels nicht wieder aufgerichtet wurde. Gewiß sollte auch in dieser göttlichen Lenkung der Tatsachen ein Hinweis auf das eigentliche Ziel der Geschichtswege Gottes enthalten sein. Aber ist es von den Propheten ausdrücklich verkündet worden, daß Israel in der Zukunft überhaupt kein äußerliches Reich bilden solle, und war jener Wink des Geschichtsverlaufs nicht zu wenig deutlich, als daß er das bestimmte Gepräge einer Aussage über Gottes Reichsplan besitzen mußte? Hören wir denn nicht — abgesehen von allen oben (besonders S. 52 f.) vernommenen Stimmen — sogar aus dem Munde von Begleitern Jesu, die doch nach der Natur der Sache zu den mehr innerlich gerichteten Seelen gehörten, den Wunsch nach den nächsten Plätzen neben Jesu und das Getöse von Rangstreitigkeiten erschallen (Mt 18 1 20 21)? Es ist ja auch in neuester Zeit aufs deutlichste erwiesen worden, daß der Ausdruck „Reich Gottes“ besonders in der älteren rabbinischen Literatur das von Gott direkt oder durch den Messias ausgeübte Regiment oder Gottes Herrschergewalt bezeichnet (vgl. zunächst Erich Bischoff a. a. O.,

S. 99—101), wie es ja in dem alten und noch jetzt täglich zu betenden *Schemone-ʿesre-* (= Achtzehn-) Gebet in § 11 heißt: „Bringe wieder unsere Richter, wie im Anfang, und unsere Ratsherren, wie in der Vorzeit, und sei du allein König über uns!" (vgl. weiter bei Jul. Boehmer in seiner Monatsschrift „Die Studierstube" 1905, S. 526ff.). Aber Jesus sprach deutlich von der sinnlichen Unwahrnehmbarkeit und der Innerlichkeit des Gottesreiches (Lc 17 21) und erklärte in einem entscheidenden Moment: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt" (Jo 18 36). So war es erst Jesus, der den rein geistlichen Charakter des speziellen Gottesreiches mit aller Klarheit proklamierte[1].

Es ist ferner wahr: Leiden als Teil der Leistung des künftigen Erretters, des Vermittlers bei der Eröffnung der Vollkommenheits-Ära der Gottesreichsgeschichte, blieb der Prophetie nicht verhüllt. Nach Jes 11 1 soll er an der Katastrophe teilnehmen, welche über die davidische Dynastie verhängt werden mußte, und so fort, wie dies oben S. 9 f. weiter dargelegt worden ist. Auch das rührende Bild des leidenden Gottesknechtes, das in Jes 52 13—53 12 gezeichnet ist, konnte auf das düstere Schicksal des individuellen Repräsentanten jenes Kernes der Jahvenation hindeuten, und das „Durchbohren" der Gottheit, von dem Sach 12 10 gesprochen hat, war ein weittragender Hinweis auf die Angriffe, denen alle Vertreter der höchsten Gottesziele ausgesetzt sind. Wie aber gerade dieser Zug im Bilde des künftigen Gottesvertreters bei der Aufrichtung der Vollkommenheitsperiode des Gottesreiches während der darauffolgenden Jahrhunderte verblaßte, das ist oben S. 21 etc. bis 65 gezeigt worden, und wie sehr wird dies dadurch bestätigt, daß sogar Petrus, dieser sonst verständnisinnige Begleiter Jesu, gegen den Begriff eines leidenden Messias aufs heftigste reagierte (Mt 16 22). Dagegen Jesus fand den Gipfel seiner Mission darin, daß er sich für die Erlösung der Menschheit aufopferte (V. 23ff. 20 28 etc.). Er ließ sich nicht von dem Glanze blenden, der aus andern Teilen des Werkes ihm entgegenstrahlte, das der erzieherisch

---

[1]) Dies wird auch von der ganz vortrefflichen Schrift von Jul. Kaftan „Jesus und Paulus. Eine freundschaftliche Streitschrift gegen die religionsgeschichtlichen Volksbücher von D. Bousset und D. Wrede" (1906), S. 13. 16 etc. hervorgehoben.

vorbereitende Gang der alttestamentlichen Weissagung dem künftigen Erretter zugeschrieben hatte[1].

Auch das endlich ist wahr: Die Propheten haben nicht immer den Kreis der Bürger des künftigen Gottesreiches auf die Glieder der Nation Israel einzuschränken gehabt. Sie durften auch dies erschauen, daß diese Nation sich als die Führerin der Völker zur wahren Religion erweisen werde (Gen 12 3^{b} etc.; s. o. S. 11). Aber für diese Weite des Horizontes paßte manches kurzsichtige Auge der darauffolgenden Generationen nicht, oder es hat doch wenigstens die nichtisraelitischen Glieder des Gottesreiches nicht als Vollbürger angesehen (s. o. S. 52 f., Psalmen Salomos 17 28^{b}: Weder Beisasse noch Fremder darf künftig unter ihnen wohnen; 30: und er hält die Heidenvölker unter seinem Joch, daß sie ihm dienen; auch vom — allerdings späteren — Rabbi Eliezer ben Hyrkanos wird der Ausspruch zitiert, daß die Natur der Proselyten von Haus aus böse sei, und andere Sätze, die den Proselyten noch viel abfälliger beurteilen, sind bei Erich Bischoff a. a. O., S. 64 gesammelt). Aber Jesus hat mit seiner Wirksamkeit zwar naturgemäß bei den Abrahamsnachkommen eingesetzt, hat aber doch mehr als einmal die Heiden manchen Gliedern des Volkés Israel vorgezogen. Man lese nur die Weherufe, die von ihm über Chorazin, Bethsaida und Kapernaum ausgesprochen werden mußten (Mt 11 21—24)! Man höre das Lob, das dem römischen Hauptmann gespendet wird: „Solchen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden“ (8 10)! Man höre die Anerkennung, die einem phönizischen Weibe zu teil wird: „O Weib, dein Glaube ist groß“ (15 22)! Man übersehe auch nicht das offene Lob, das Samaritern in Lk 10 und 17 gespendet wird! Man vernehme die Verkündigung: „Es werden viele vom Osten und vom Westen kommen, die zu Tische sitzen werden im Reiche Gottes“ (Lk 13 29)!

Schon durch diese drei Darlegungen ist es hinreichend erwiesen, daß Jesus auch in Bezug auf die Verheißungen die Umrisse ausgeführt hat, die von den kongenialen Pflegern der israelitischen Religion in ihrem Zukunftsbilde vorgezeichnet worden waren. Er hat das in diesen Umrissen angedeutete Gottesreich

[1]) Daß übrigens auch im Sinne des altisraelitischen Schrifttums selbst von „alttestamentlich“ und „neutestamentlich“ zu sprechen ist, habe ich oben S. 15 begründet.

begründet, in welchem die Passion der Weg zum Herrscherthron und die durch Sündenschuld-Tilgung bewirkte Harmonie mit Gott der wahre Friede ist.

Jesu Werk war drittens auch darin eine organische Fortsetzung des von den Gottespropheten angefangenen Baues, daß er unter den menschlichen Bundesleistungen (Glaube, Gehorsam oder Liebe und Hoffnung, s. o. S. 11 f.) den Glauben, der schon in mächtigen Prophetenaussprüchen — Jes 7 9 etc. s. o. S. 12f. — eine fundamentale Bedeutung erlangte, aber dann überaus weit in den Hintergrund getreten war (S. 23. 35. 48 etc.), zur zentralen Funktion des religiösen Menschen machte. Der durch Sinnesänderung — wofür in der gewöhnlichen Bibelübersetzung „Buße" steht — vorbereitete und schon dadurch auf die religiös-sittliche Natur seines Objektes — des Gottesreiches — hingelenkte Glaube war ja die Grundforderung Jesu (Mk 1 15), und dieser Glaube wurde von ihm immer und immer wieder als die Voraussetzung seiner Heilandshilfe betont: zunächst der Sündenvergebung (2 5), dieser Grundhilfe, die er spendete, denn er war gekommen, die Sünder zur Buße zu rufen und nicht die sich für gerecht Haltenden (2 17) usw., und so bildet die tröstende Kunde „Dein Glaube hat dir geholfen" (5 14 etc.) mit der anderen „Deine Sünden sind dir vergeben" (Mt 9 5 etc.) einen wundersamen Akkord. Jesus hob aber auch ausdrücklich (Mt 23 23) „das Gericht, die Barmherzigkeit und den Glauben" als „das Schwerste im Gesetz" (d. h. im Pentateuch oder im Alten Testament überhaupt) hervor, was auch von Friedländer (1905, S. 350) anerkannt worden ist, und so hat Jesus jenes Jesajawort (Jes 28 16) besiegelt: „Wer glaubt, d. h. der göttlichen Manifestation ein demütig-vertrauendes und dankbezeigendes Herz weiht, der wird nicht zu der — vom göttlichen Heiligkeitsfeuer wegzuraffenden — Beute gehören."

Das prophetische Bild vom Schlußstadium der israelitischen Religionsgeschichte ist aber viertens auch in bezug auf die oben S. 13 ff. erörterte Ankündigung des neuen Bundes verwirklicht worden. Darüber war zwischen der Zeit der Propheten und den Tagen Jesu ein tiefes Schweigen. Oder ist etwa in allen den oben S. 16—65 betrachteten Literaturprodukten jene Weissagung vom neuen Bunde verwertet worden? Ich habe nichts davon gelesen. Auch in Ba 2 35 ist mit den Worten „und

ich will ihnen einen ewigen Bund aufrichten" nur auf den „ewigen Bund" von Jes 55 3 61 8; Jer 32 40 und Hes 37 26 zurückgeblickt. In 4 Esr 3 15, was Kneucker zu Ba 2 35 zitiert, ist nur vom Abrahamsbund die Rede. Nicht einmal Philo hat den neuen Bund erwähnt, und Friedländer oder Ferd. Weber oder sonst einer von den mir zur Verfügung stehenden Autoren haben davon auch nichts gesagt. Aber Jesus hat nicht auch wie die andern darüber geschwiegen. Er hat bei dem mit seinen Jüngern gehaltenen letzten Passahmahl gesagt, indem er den Tischgenossen den Becher reichte: „Das ist mein Blut des neuen Bundes, welches vergossen wird für viele zur Vergebung der Sünden" (Mt 26 28 und Parallelen sowie auch 1. Ko 11 25). So haben auch jene ergreifenden Worte von Jer 31 34[b] und Mi 7 19, wonach nur Niederstampfung der Menschheitsschuld das Fundament für die wahre Verbindung zwischen Gott und Menschen schafft, ihr vollkommenes Gegenbild bekommen.

Jesu Werk in Wort und Tat, das so mit einigen Strichen gezeichnet worden ist, bildet aber einen wahrhaft organischen Abschluß der alttestamentlichen Heilsgeschichte. Oder welcher Ausgang einer Bewegung kann richtiger sein, als der, welcher ihrer eigensten Art und Struktur entspricht?

Nun liegt aber ein Hauptcharakterzug der israelitischen Religionsgeschichte unstreitig in dem Fortschreiten vom Äußerlichen zum Innerlichen, in der Vorwärtsbewegung vom körperlichen zum geistigen Gebiete, man darf hinzufügen: von der Rechtssphäre zu sittlichen Gesichtspunkten und Motiven. Außer den tatsächlichen Spuren der Verinnerlichung, die in der alttestamentlichen Geistesbewegung schon nach den oben S. 4—7 gegebenen Materialien enthalten sind, zeigen sich Fußtapfen des — kurz gesagt — von außen nach innen fortschreitenden Fußes der religiös-sittlichen Leitung Israels auch zunächst in folgenden Momenten:

Nicht bloß der Umfang der Gesetzgebungen hat sich nach aufeinander folgenden Stadien verändert, wie man aus Gen 1 28—30 9 1—7 12 1 17 1 ff. und Ex 20 ff. ersieht, sondern auch ihr Inhalt hat sich bereichert und vertieft, und der in ihnen waltende Genius hat seine Schwingen zu höherem Fluge entfaltet. Um dies zu erkennen, fasse man nur die eine Tat-

sache ins Auge, daß in der Fassung des Zehngebots, die in Ex 20 2—17 vorliegt, das Eheweib dem Hause nachgestellt und mit dem Dienstpersonal koordiniert ist (20 17), aber im deuteronomischen Dekalog vor das Haus gestellt und vom Gesinde weggenommen ist (5 18), wie das Deuteronomium (= Gesetzeswiederholung) auch sonst die Stellung des Weibes zu heben sucht (21 10ff. 22 13ff. 24 1ff.). So ist die Ehegemahlin als ein Gut charakterisiert, das unter den irdischen Gütern die erste Stelle einnimmt. — Wie in der religiös-sittlichen Erziehung des Jahvevolkes eine größere Innigkeit und Zartheit emportaucht, so auch ein größeres Maß von Humanität, denn der deuteronomische Dekalog hat beim Sabbatsgebot auch den Zusatz „damit dein Knecht und deine Magd ruhen oder feiern gleich dir" (5 14). — Ferner von dem Kleiderwaschen, wodurch sich Israel nach Ex 19 10 für die Empfangnahme der Bundesgesetzgebung einst am Sinai vorzubereiten hatte (vgl. das wahrscheinlich ebenso gemeinte „Sich heiligen" Jos 3 5 7 13) ist beim späteren Verlesen der Bundesbedingungen in 2 Kg 23 3f. oder Neh 8 1 ff. nichts erwähnt, wohl aber ist da — wie zum Ersatz — ein ergreifendes Bußgebet der Gemeinde gesprochen worden (9 5 ff.) — Einen Ansatz zur Vergeistigung eines äußerlichen Aktes enthält doch auch die im Deuteronomium oder andern späteren Gesetzespartien, wie im Munde späterer Propheten mehrmals erklingende Formel „Entfernt die Vorhaut eures Herzens!" oder ähnlich und „unbeschnitten an Herzen und Ohren" (Dt 10 16 30 6; Le 26 41; Jer 4 4 6 10 9 26; Hes 44 9). Ein Blick über die Körperlichkeit (Dt 23 2) auf das geistige Gebiet hinüber leuchtet uns doch auch aus den Worten über den „Verschnittenen" entgegen, der in der Gemeinde Jahves nicht bloß Aufnahme, sondern auch Ersatz für Söhne und Töchter und einen ewigen Namen zugesprochen bekommt (Jes 56 3b—5). — Wie nach diesen Tatsachen das Gewicht des Körperlichen dem Werte des Innerlichen weichen durfte, so konnte ja auch die Schranke des Räumlichen in die Weite des Unendlichen sich ausdehnen: Während Jahve früher als im Begegnungszelte (Luther: Stiftshütte) mit Mose verkehrend gedacht wurde (Ex 33 8—11 etc.), hören wir im Munde Salomos das Bekenntnis: „Siehe, der Himmel und aller Himmel Himmel mögen dich nicht fassen, wie sollte es denn dieses Haus?" (1 Kön. 8 27), wie auch der

Gottesherold von seinem Herrn verkündete „Der Himmel ist mein Thron, und die Erde ist meiner Füße Schemel“ (Jes 66 1), und während Jahve früher als „thronend auf den Cherubim“ gedacht wurde (1 Sam 4 4; 2 Sam 6 2; 2 Kg 19 15; 1 Chr 13 6; Ps 80 2 99 1), ist er als „thronend auf den Lobliedern Israels“ bezeichnet in Ps 22 4. — Auch kann ja nicht geleugnet werden, daß in der Verheißung, wie ihr Gang schon oben S. 9—14 skizziert worden ist, in bezug auf die Amtsstellung und Aufgabe des Wesens, das bei der Heraufführung der neuen Ära der Gottesreichsgeschichte die Vermittelung zwischen Gott und Menschen leisten sollte, das Geistige und besonders das religiös-sittliche Gebiet allmählich immer mehr in den Vordergrund trat. Denn seine priesterliche Stellung und die Dulderseite seines Berufs erschlossen sich doch erst in der späteren Zeit dem Auge der Prophetie.

Folglich entsprach es diesem Gang der religiös-sittlichen Leitung Israels, der tatsächlich sich immer mehr dem Innerlichen und Geistigen zuwandte, wenn Jesus sich diesen Sphären in bezug auf die Bundesgesetzgebung und Bundesverheißung noch weiter zuwandte, wie oben S. 72—78 gezeigt worden ist, und wie ja noch hauptsächlich betreffs des Sabbats besonders deutlich zutage tritt. Denn in bezug auf ihn hat er ja sogar das Prinzip ausgesprochen, daß der Sabbat um des Menschen willen da sei (Mc 2 27). Ebenso bedeutungsvoll ist es, daß er betreffs der gottesdienstlichen Stätte auf eine Zeit hingewiesen hat, wo man „den Vater weder auf diesem Berge (dem südlich von Sichem liegenden samaritischen Tempelberge Garizim) noch zu Jerusalem anbeten wird“ (Joh. 4 21).

Welch ein gotteswürdiges Verfahren war es auch, den Plan der Erziehung und innerlichsten Beglückung des Menschengeschlechts so zu entfalten! Wie sehr fand dabei die Weisheit und Menschenfreundlichkeit des Ewigen eine glänzende Gelegenheit, sich in der Rücksichtnahme auf die menschliche Neigung, zuerst auf das Konkrete zu sehen, zu bewähren! Oder durfte die göttliche Prophetie etwa um ihrer menschlichen Hörer willen nicht den Stufengang wählen, den schon die menschliche Erziehung aus Weisheit und Rücksichtnahme einschlägt? Diese fürchtet ja auch nicht, daß die Auktorität des Lehrers oder die Seele des Schülers darunter leidet, wenn sie dem jüngeren Zög-

ling sagt, daß die Erde eine Kugel sei, und später hinzufügt, daß sie genauer genommen ein Elipsoïd bilde. So durfte auch die Bundesgeschichte Israels dem Flimmern der Sterne und dem Aufflammen der Morgenröte gleichen, die den Tag vorbereiten und ankündigen, von diesem selbst aber an Licht und Leben übertroffen werden.

Ja, das von der Morgenröte der Weissagung vorbereitete und sie doch an Eigenlicht und Eigenwärme überstrahlende Tagesgestirn in der Geschichte des speziellen Gottesreiches, *das ist* Jesus gewesen, und darum *ist er* die Verwirklichung des alttestamentlichen Prophetenideals, und „alle Gottesverheißungen sind Ja in ihm und sind Amen in ihm“ (2 Ko 1_{20}).

Wie völlig wird dies durch solche Inhaltsmomente des urchristlichen Schrifttums gesichert, die — auch ganz abgesehen von der oben S. 66—70 positiv begründeten Vertrauenswürdigkeit dieses Schrifttums — den Stempel der geschichtlichen Wahrheit an der Stirn tragen!

Wenn nämlich eins sicher ist, so ist Jesus doch jedenfalls als der aufgetreten, der *die Reihe der Weissagungen nicht fortsetzen wollte*. Er auf einmal trat vielmehr als der Geist hervor, der *die Mission habe, die Verheißungen zu verwirklichen*. So lange hatte man auf die Zeit der Erfüllung gewartet (1 Mak 4_{46} etc. s. o. S. 28 etc.), so viele Seelen hatten sehnsüchtig nach ihr ausgeschaut: *er auf einmal wagte zu sagen, daß die Zeit des Wartens vorbei*, daß die große Epoche da sei, daß eine neue Ära anbreche. Er hat ja auch — was gar noch nicht hinreichend beachtet ist — sich niemals selbst direkt einen Propheten genannt, sondern nur das allgemeine Sprichwort „Kein Prophet ist in seinem Vaterland angenehm“ *ebenso, wie* das andere „Arzt, hilf dir selbst!“ auf sich angewendet (Lc 4_{23}f.). Gewiß hat er in seiner lehrenden und sonstigen Tätigkeit zunächst das Amt eines Propheten verwaltet und so die Weissagung von der Sendung — je — eines dem Mose gleichen Propheten (Dt 18_{15}) zur abschließenden Erfüllung gebracht (Jo 5_{46}; AG 3_{22} etc.). Aber, wie gesagt, *nicht in der Verlängerung der Weissagungsreihe hatte er seine Aufgabe*. Während auch Johannes noch auf den wartete, der da kommen sollte (Mt 11_{2}), *war Jesus selbst der*, „der da kommen sollte“ (V. $_{3}$), der die neue und abschließende Periode

des Gottesreiches inaugurierte. Wie überwältigend tritt dies auch aus jener Szene vor die Augen, die kurz nach Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit sich in der Synagoge zu Nazareth abspielte! Er hatte da einen Abschnitt aus dem Jesajabuche (61 1 f.) vorgelesen und sagte nun nicht etwa: Ja, dies ist eine Verheißung aus alten Tagen, und wir hoffen, daß sie sich noch erfüllen wird. Nein, er sagte: Heute ist diese Stelle erfüllt vor euren Ohren, d. h. in mir, dem zu euch sprechenden Redner (Lc 4 21). Er stellte sich also außerhalb der Prophetenreihe: er bildete eine Kategorie für sich.

Ferner wenn er eine Bezeichnung sich beigelegt hat, so ist es die Benennung „der Sohn des Menschen", wofür auch kürzer „der Menschensohn" gesagt werden darf, und damit ist eine geheimnisvolle Größe gemeint. Zwar haben ja allerdings einige in der neuesten Zeit behauptet, mit diesem Ausdruck habe Jesus nur soviel wie „der Mensch" sagen wollen. Zu diesen neuesten Autoren gehört z. B. N. Smith mit seiner Abhandlung über den Menschensohn, die er in der *Encyclopaedia Biblica* (1899—1903) geschrieben hat. Darin lesen wir nun, daß einige Aussprüche der Evangelien auch diesem modernen Gelehrten als „so abweichend von den vorherrschenden Anschauungen der alten Kirche und als so kühn und originell erscheinen, daß sie das stärkste Vorurteil [!] zu Gunsten ihrer Echtheit erwecken" (Kol 4732). Also er hat wenigstens noch das Vorurteil, daß das Christentum nicht aus einer weltgeschichtlichen Null hervorgegangen ist. Zu den Sätzen nun, die auch er für echt hält, rechnet er auch die Aussagen „Des Menschen Sohn hat Macht, die Sünden zu vergeben" (Mt 9 6) und „Des Menschen Sohn ist ein Herr auch des Sabbats" (12 8). Aber an beiden Stellen soll der Ausdruck „Menschensohn" nach Smith nur eine Umschreibung von „Mensch" sein. Also in jenem ersten Satze soll Jesus die Befugnis, Sünden zu vergeben, allen Menschen zugeschrieben haben. Aber dann hätte er nach derselben Stelle auch allen die Fähigkeit, Gichtbrüchige zu heilen, zugesprochen. Wenn er ferner nach der andern Stelle jedem Menschen die Auktorität, die Sabbatsgesetzgebung aufzuheben, zugeschrieben hätte, so haben N. Smith und seine modernen Gesinnungsgenossen die Frage zu beantworten, wie Jesus denn als ein ebensolcher Mensch dazu gekommen wäre, Jünger zu berufen und die Er-

füllungsperiode zu beginnen. — Nach dieser Auslegung einiger modernsten Exegeten soll ferner in Mt 8 20 der Sinn enthalten sein: „Die Füchse haben Gruben, und die Vögel unter dem Himmel haben Nester, aber des Menschen Sohn = der Mensch hat nicht, da er sein Haupt hinlege.“ Darin soll Jesus also die Klage angestimmt haben, Gott habe den Menschen nicht auch Häuser gebaut. Es wäre aber doch zu erwarten, daß Jesus mit solchen allzu kurzsichtigen Zumutungen verschont würde. Noch geistreicher aber ist folgendes. In Mt 11 19 soll er geäußert haben: Johannes trat auf, aß nicht und trank nicht usw. Des Menschen Sohn trat auf, ißt und trinkt usw., da nannten sie ihn der Zöllner und Sünder Genossen. Also einem Menschen (dem Johannes) soll Jesus einen anderen Menschen doch gegenübergestellt haben! Diese Deutung des Ausdruckes „des Menschen Sohn“ ist demnach unhaltbar. — Vielmehr war diese Selbstbenennung Jesu zunächst und mindestens ein Hinweis darauf, daß Jesus in der Gottesreichsgeschichte die Erfüllungsperiode heraufführte. Nämlich bei der Wahl dieser Bezeichnung hat Jesus wahrscheinlich auf jene erste Verheißung vom Siege der Weibesnachkommenschaft über das böse Prinzip (Gen 3 15) und sicher auf die Verkündigung von dem einem Menschensohn (oder Menschenkind) gleichen Wesen (Da 7 13), dem mit den Wolken des Himmels erscheinenden Symbol des Gottesreiches, zurückgeblickt — um seine Selbstbenennung an die Verheißungen der vorchristlichen Periode anzulehnen — allerdings auch an diesem Punkte den Momenten der Weissagungsperiode einen überragenden Sinn verleihend. Das Sinnbild des zukünftigen Gottesreiches (Da 7 13, vgl. darüber oben S. 26) machte er ja zu dessen Begründer und Beherrscher (Der neuerliche Versuch, den Ausdruck „Menschensohn“ aus dem Babylonischen herzuleiten, ist aus sprachlichen und sachlichen Gesichtspunkten in meinem Schriftchen „Die babylonische Gefangenschaft der Bibel“ 1905, S. 77ff. beurteilt worden).

Ein drittes Moment aus dem Inhalt der urchristlichen Literatur, das als sicherer Eindruck seiner Zeitgenossenschaft stehen bleiben wird, liegt in dem Urteil, daß er nicht wie die Schriftgelehrten, sondern wie einer der Vollmacht hat lehrte (Mt 7 29). Schon daraus ergibt sich nun aber auch, daß er seinen Auftrag nicht aus dem Alten Testament

schöpfte, und dieses ist in bezug auf die Zeit seines Auftretens noch ganz besonders eklatant. Oder hat irgendein Versuch, die chronologischen Angaben jener bekannten Stelle Da 9 24—27 bis auf die Geburtszeit Christi auszudehnen, zum Ziel geführt? Ein hundertstimmiger Chor von Auslegern, die die größten Anstrengungen gemacht haben, um dieses Ziel zu erreichen, muß „nein" rufen, und diese Stelle kann ja gar nicht eine Weissagung auf den Christus des Neuen Testaments enthalten. Denn in jener Stelle ist ausdrücklich gesagt, daß der Verfolger der Gläubigen nur in der Hälfte der letzten von den siebzig Siebenheiten „Schlachtopfer und Speisopfer aufhören lassen wird" (9 27b). Die damit verknüpfte Verwüstung (= Profanierung) des Tempels zu Jerusalem soll aber wieder rückgängig gemacht werden, sonst könnte ja die Zeit der Verwüstung nicht — wie andere längere Perioden vorher auf mehrere Siebenheiten — auf eine halbe Siebenheit eingeschränkt sein. Dagegen Christus hat das Opfer des jerusalemischen Tempels für immer abrogiert. Er hat sich selbst als Loskaufspreis hingegeben (Mt 20 28). Er ist „als unser Passahlamm geschlachtet worden" (1 Ko 5 7). Das Vergießen seines Blutes hat, im Unterschied vom Blute der Böcke und Kälber, eine ewige Versöhnung gestiftet (Hbr 9 12). Das Erscheinen Jesu Christi ist ja auch im urchristlichen Schrifttum nicht mit jener Danielstelle verknüpft worden. Betrachte doch die Genealogien bei Mt 1 2—17 etc., oder lausche den Begrüßungsworten des greisen Symeon (Lc 2 29—32), oder lies weiterhin! Du vernimmst kein Echo von jenen alttestamentlichen Worten, bis Christus sie auf seine Wiederkunft bezieht (Mt 24 15). — Auch hierin zeigt es sich abermals: Jesu Wort und Tat waren nicht ein einfacher Abklatsch alttestamentlicher Bilder, und das war nach dem Gang der prophetisch-geschichtlichen Belehrung Israels auch nicht zu erwarten. Wie sie zur Vergeistigung des Gottesreiches sich nach vielen Spuren des AT (s. o. S. 2ff. 80f.) tatsächlich hinbewegte, so beharrte sie naturgemäß auch bis zu Jesu Zeit in gleicher Richtung. Eine von Gott ausgegangene Bewegung konnte nicht eher zur Ruhe kommen, bis sie wieder in Gott einmündete.

Aber ist denn die von Gott mit Abrahams Berufung begonnene Geschichte einer Pflanzschule der wahren Religion und Sittlichkeit auch wirklich mit Jesus zu ihrem gottgewollten Abschluß gelangt? Gleich den Mitgliedern des Synedriums, die einst über Jesus zu Gericht saßen, meinen ja auch in unserer Zeit viele, daß die Quelle von Jesu Auftragsbewußtsein in einem „Enthusiasmus“ sprudelte. Aber was soll da Enthusiasmus bedeuten, und was sagen die Berichte der ersten Zeugen Jesu dazu?

Eine solche Begeisterung könnte nur so in Jesu entstanden sein, daß er sich ein von ihm zu erstrebendes Ziel erst selbst vor sein Geistesauge gestellt, dann sich hinzugedacht hätte, daß er selbst zur Erreichung dieses Zieles bestimmt sei, und in Entzücken über diese seine Entdeckung sich auf die Bahn geworfen, auf der das selbsterdachte Ziel nach seiner eigenen Meinung zu erstreben sei. Solcher Enthusiasmus setzt, man mag sich ihn so edel zu denken versuchen, wie man wolle, doch ein Sichselbstvergessen, eine schwärmerische Vermischung von Auftraggeber und Auftragnehmer voraus. Dieser Enthusiasmus wäre doch im Grunde von Einbildung und Schwärmerei nicht zu trennen. Einen solchen Seelenzustand aber Jesus zuzuschreiben, dagegen erheben die Quellenaussagen den vielfältigsten, lautesten und nicht zu beschwichtigenden Protest. Oder geben sie uns nicht Belege von tagesheller Geistesklarheit und vom durchdringendsten Scharfsinn dieses Menschensohnes? Vielleicht genügen auch dem Leser schon folgende Proben.

Mit welcher besonnenen Urteilskraft hat er gleich am Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit alle die glänzenden Bilder bis auf ihren Hintergrund zu durchschauen vermocht, die ihm die ruhmvolle Stellung entweder eines irdisch-materiellen Volkswohltäters (Mt 4 3f.), oder eines Gauklers, der durch nicht religiös-sittlich motivierte Schauwunder den Beifall der gaffenden Menge auf sich gezogen hätte (V. 5—7), oder endlich die Herrlichkeit eines äußerlichen weltförmigen Messiasreiches vor Augen stellte (V. 8—10). Aber mit einem Blick, dessen Klarheit durch solche lockende — man denke an Mohammed und andere! — und scheinbar gottgefällige Bilder nicht getrübt werden konnte, behielt er das rein geistige Ideal der Vollendung des Gottesreiches im Auge, wie es einem aufs Inner-

liche gerichteten Blick innerhalb der vorhergehenden Gottesreichsgeschichte wohl erkennbar war, und sah diese Vollendung in der Grundlegung des religiös-sittlichen Heiles durch die Tilgung der in den vergangenen Jahrhunderten göttlicher Langmut aufgehäuften Menschheitsschuld und die dadurch herbeigeführte Ermöglichung jener Harmonie mit Gott, die das letzte Ziel der Worte des Psalmisten ist, wenn er spricht (42 2): „Wie der Hirsch schreiet nach frischem Wasser, so schreiet meine Seele, o Gott, zu dir!“ — Ferner als Pharisäer einmal über Jesus die Meinung hegten, er treibe die Dämonen nicht anders, als mit Hilfe des Beelzebub, des Fürsten der Dämonen, aus (Mt 12 22ff.), erwiderte Jesus: Wenn ein Satan einen von seinesgleichen verfolgte, so müßte er mit sich selbst uneins sein und sein eigenes Reich zerstören. Das wäre ein Widerspruch in sich selbst. Folglich sei von einer außergewöhnlichen Wirkung im Gebiete des Guten, wie Jesus sie tatsächlich geleistet hatte, nicht auf eine außergewöhnliche Ursache im Gebiete des Bösen, sondern auf einen außergewöhnlichen Impuls in der Sphäre des Guten zu schließen. So hat er demnach auch bei den klügsten Angreifern die Achillesferse zu treffen gewußt. — Oder wie? Jemand wagt zu sagen: Die Schüler Jesu erfanden nicht nur die Erzählungen von solchen Wundern ihres Meisters, sondern fügten auch noch solche Auseinandersetzungen mit der Gegenpartei hinzu, wie wir eine Auseinandersetzung in der soeben beleuchteten Szene hörten? Nun, wer Jesu Jünger für fähig hält, eine solche Diskussion, wie Mt 12 22—32, zu erfinden, der wagt es, ihnen die schlimmste Art von Täuschung zuzuschreiben. Denn wen würden sie mehr betrogen haben, als ihre eigenen Seelen? — Noch auf eine dritte Partie des urchristlichen Schrifttums sei aber zur Prüfung der Geistesklarheit Jesu hingewiesen! Diese Partie findet sich in der Erörterung über den Wert der göttlichen Gebote und der menschlichen Zusätze (Mt 15 1ff.). Darnach schrak Jesus nicht davor zurück, die Schriftgelehrten und Pharisäer (V. 1) mit den Worten „ihr Heuchler!“ (V. 7, wie auch 23 13ff.; s. o. S. 67!) anzureden, und er selbst sollte sich der Heuchelei schuldig gemacht haben? Dort wagte er es auch, die Unternehmungen der Pharisäer „Pflanzen zu nennen, die sein himmlischer Vater nicht gepflanzt habe“ (V. 13). Der Umstand, der diesen Worten das höchste

Gewicht verleiht, ist der folgende. Das Bestreben des Pharisäismus, den Zustand des Gottesreiches zu verbessern, war doch immerhin nicht ganz und gar dem Werke Jesu unähnlich. Wie leicht konnte es also den Anschein haben, als hätten diese beiden Tendenzen ihre Quellpunkte in der gleichen Sphäre! Trotzdem aber wagte Jesus den Pharisäismus eine Bestrebung zu nennen, die mit den Zielen Gottes nichts zu tun habe, sein eigenes Werk aber ebenso einfach von seinem himmlischen Vater herzuleiten. Liegt darin nicht der vollste Beweis für die höchste Klarheit seiner Unterscheidungsgabe und zugleich für die vollkommenste Sicherheit seines Bewußtseins von der übermenschlichen Quelle seiner eigenen Mission? Gewiß, und wie sehr wird dies dadurch bestätigt, daß er die Schriftgelehrten und Pharisäer ja auch sogar „blinde Blindenleiter" (V. 14) nannte! Ein solches Urteil setzt die vollste Klarheit seiner eigenen Ausgangs- und Zielpunkte voraus, und wie hat er sie auch damals bewährt, als ihn sogar einer seiner Jünger (Mt 16 22) auf die weltliche, leidenslose Messiasbahn drängen wollte!

Angesichts aller dieser Dinge Jesum selbst der Schwärmerei, der Illusion oder des Selbstbetrugs anzuklagen, heißt die Grundgesetze des Seelenlebens vergewaltigen. — Welches Beiseiteschieben des geschichtlichen Tatbestandes liegt doch auch darin, wenn jemand, wie Bäck in „Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums", S. 21 meint, daß „Jesus an sich glaubte, weil seine Jünger an ihn glaubten"! — Oder darf man etwa sagen, daß „Jesus nichts weiter war, als ein Menschenkind, wie wir anderen auch, und daß er dennoch der Gewaltige sein konnte, der er war"? Dies ist ja allerdings der Weisheit letzter Schluß, zu dem einige modernste Bibelausleger gekommen sind (in „Die Schriften des Neuen Testaments" von Baumgarten, Bousset und anderen erklärt, 1905, S. 67). Aber diese Ausleger haben vergessen, die Frage zu beantworten, ob er dann auch wirklich der „Gewaltige" war. Diese Ausleger deuten ja freilich alles, was über das menschliche Niveau hinausgeht, was über psychologische Einwirkung und Hypnotismus oder ähnliche Betätigungen hinausliegen würde, weg! Auch Friedländer (1905) meint, Jesus geschichtlich würdigen zu können, ohne von dessen Machttaten auch nur ein einziges Wort zu sagen, und doch kann sie der objektive Geschichtsforscher nach 1 Ko 2 4; 2 Ko 12 12 und Rö 15 18 f.

auch aus Pauli Wirksamkeit nicht wegstreichen. — Wie also soll er dann, wenn man die Machttaten aus seinem Leben wegdeutet, sich tatsächlich als „der Gewaltige" gezeigt haben? Er muß sich aber selbst für einen „der Vollmacht hat" gehalten haben, und er hat sich als einen solchen hingestellt. Er ist ja als der Begründer der Vollendungsperiode des Gottesreiches aufgetreten! Dann müßte er — was diese modernen Bibelerklärer sich doch selbst erst einmal klar machen möchten — mindestens ein Irrgeist, ein Schwärmer, ein „Enthusiast" gewesen sein. Dem gegenüber muß ich jedoch abermals, wie schon oben, urteilen: dies ist angesichts des ganzen urchristlichen Schrifttums unmöglich. — Dem gegenüber muß ich vielmehr mit den ersten Schülern des „Menschensohnes" bekennen, daß in diesem eine Geschichtserscheinung vorliegt, die über das menschliche Niveau hinaus und in die jenseitige Sphäre hineinragt (Mt 16 17), die nach ihrer innerlichen Wesenheit, dem „Heiligkeitsgeiste" (Rö 1 4), aus einer höheren Ordnung der Realitäten stammte, und daher so als Anfänger der Erfüllungsperiode des Gottesreiches auftreten, so souverän reden und zum gewöhnlich wirksamen Komplex der Weltkräfte eine außergewöhnliche Potenz hinzubringen konnte. — Dann erklärt sich das Bild, das die ersten Zeugen von ihrem Herrn entworfen haben. Dann wird dieses Bild nicht zerrupft, die Gestalt Christi nicht zu einer innerlich unmöglichen Erscheinung. Dann werden sein Auftreten und sein Anspruch nicht — dem geschichtlichen Zeugnis zum Trotz — zu psychologisch krankhaften und moralisch verwerflichen Vorgängen gemacht. — Dann werden auch die ersten Herolde des Christentums, die sich in den neutestamentlichen Literaturdenkmälern als so gewissenhafte, denkkräftige und urteilsfähige Geister erwiesen haben — man sehe darüber oben S. 68f. und beachte z. B. noch, daß sie selbst zur Unterscheidung der Geister mahnen (1 Ko 12 10ff.; Rö 12 6ff. etc.) und selbst vor „profanen und altweiberhaften Mythen usw." warnen (Kol 2 8; 1 Ti 1 4 4 7 6 20; 2 Ti 2 16 etc.; Tit 1 14 etc.) — dann also werden diese Urzeugen Jesu nicht zu gewissenlosen und urteilslosen Personen — den geschichtlichen Nachrichten über das Christentum und seinen Wirkungen zum Trotz — gestempelt. — Wenn aber jemand bei der Beurteilung des apostolischen Christentums sich etwa auf den Standpunkt einer — nicht: der — modernen Er-

kenntnistheorie oder Naturphilosophie stellen will, dem gebe ich nicht nur das Wort Hamlets „Es gibt mehr Dinge zwischen Himmel und Erde, als eure Philosophie (so nach dem Englischen) sich träumen läßt“ zu bedenken, und den erinnere ich nicht nur daran, daß auch Harnack in „Das Wesen des Christentums“ bemerkt hat: „Der Naturzusammenhang ist unverbrüchlich, aber die Kräfte, die in ihm tätig sind und mit den andern Kräften in Wechselwirkung stehen, kennen wir längst noch nicht alle“, sondern ich darf ihn auch auf den Schlußteil meines Schriftchens „Moderne Anschauungen über den Ursprung der israelitischen Religion“ (1906 bei Beyer und Mann in Langensalza) hinweisen.

Lieber aber als ich in dieser — leider notwendigen — Polemik fortfahre, wende ich mich zum Schluß noch einmal mit positiven Worten der Gestalt Jesu zu, wie sie in den Berichten derer vor uns steht, die sie doch allein kennen konnten. Ich wende mich dahin, wo diese Gestalt mit brennend liebendem Auge und einladend ausgebreiteten Armen vor uns steht und ruft: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken usw.!“ (Mt 11 28—30). Unter „Mühseligen“ versteht er aber nicht Seelen, die unter äußerlichen Beschwerden zu erliegen fürchten — solche würde Jesus ja gemäß seinem Prinzip „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit!“ (6 31) auffordern, das religiös-sittliche Interesse in den Vordergrund treten zu lassen. „Mühselige“ im Sinne jenes Redners sind vielmehr solche, die unter dem Mißverhältnis ihres Pflichtbewußtseins und ihrer Pflichterfüllung und unter der mit diesem Mißverhältnis zusammenhängenden Disharmonie zwischen sich und ihrem Gotte seufzen. Solche Herzen will er — der auch hier die gewöhnlichen Gedankengänge mit Adlersflug durchmißt oder gar durchkreuzt — durch Auflegung eines Joches von ihrem Druck befreien. Aber freilich sein Joch ist sanft. Es besteht in nichts anderem, als in der Anerkennung des Satzes „Wenn wir auch alles getan haben, was wir zu tun verpflichtet sind, so sind wir doch unnütze Knechte“ (Lc 17 10), d. h. solche Diener unseres Gottes, die sozusagen nur die Zinsen für ihr Ankaufskapital und ihre Unterhaltungskosten ersetzen, aber keinen Rein-

gewinn bringen. Diese Einsicht zu erwerben, sollte einem Menschen, der das Konto der von Jugend auf genossenen Wohltaten und das Konto seiner Leistungen mit ehrlicher Selbsteinschätzung gegeneinander abwägt, freilich nicht schwer fallen. Mit wie vollem Rechte hoffte also Jesus, die Menschen würden gern mit dieser selbstverständlichen Grundstimmung in sein Reich eintreten und als dessen Bürger sich der in Jesu Christi Lichtgestalt voll aufgegangenen Gottesgnade getrösten wollen! In seiner Verkündigung klingen ja die reinsten Töne menschlichen Denkens, Fühlens und Strebens aller Völker und Zeiten mit den Schlußakkorden einer Friedensbotschaft zusammen, die von den schärfsten, lautersten und tapfersten Geistern jener Nation als ihr gewissestes Besitztum gepriesen worden ist, der auch die neuesten Forschungen und Zweifel ihren Ruhmestitel, „das Volk der Religion“ innerhalb der antiken Menschheit gewesen zu sein, nicht haben nehmen können.

Verzeichnis biblischer Bücher:

AG = Apostelgeschichte
Am = Amos
Ba = Baruch
Chr = Chronika
Da = Daniel
Dt = Deuterono-
Esr = Esra [mium
Ex(od) = Exodus
Ga = Galater
Gen = Genesis
Hag = Haggai
Hbr = Hebräer
Hi = Hiob
Ho = Hosea

Jer = Jeremias
Jes = Jesajas
Jo = Johannes
Joel = Joel
Jos = Josua
Jud = Judith
Kg = Könige
Ko = Korinther
Kol = Kolosser
Lc(k) = Lukas
Le = Levitikus
Ma = Maleachi
Mak = Makkabäer
Mc = Markus
Mi = Micha

Mt = Matthäus
Neh = Nehemia
Nu(m) = Numeri
Ob = Obadja
Ps = Psalmen
Ri = Richter
Rö = Römer
Sa(m) = Samuelis
Sach = Sacharja
Sap = Weisheit
Si = Sirach
Ti = Timotheus
Tit = Titus
To = Tobia
Wei = Weisheit






3 2044 069 580 793



